مکتبہ عمر فاروق

کشف الفرائد

فی حل

شرح العقائد

تالیف

جامع المعقول والمنقول حضرت مولانا عبدالرؤف صاحب دامت برکاتہم

استاذ جامعہ بحر العلوم کوئٹہ

ناشر

مکتبہ عمر فاروق

4/491 شاہ فیصل کالونی کراچی

Tel: 021-34594144 Cell: 0334-3432345

نام کتاب ــــــ کشف الفرائد فی حل شرح العقائد

مؤلف ــــــ حضرت مولانا عبدالرؤف صاحب

اشاعت اول ــــــ جون 2010ء

تعداد ــــــ 1100

مطبع ــــــ زمزم پریس کراچی

ناشر ــــــ مکتبہ عمر فاروق شاہ فیصل کالونی کراچی

021-34594144 cell:0334-3432345

ملنے کے پتے

دارالاشاعت اردو بازار کراچی

اسلامی کتب خانہ بنوری ٹاؤن کراچی

قدیمی کتب خانہ آرام باغ کراچی

ادارۃ الانور بنوری ٹاؤن کراچی

مکتبہ رشیدیہ سرکی روڈ کوئٹہ

کتب خانہ رشیدیہ راجہ بازار راولپنڈی

مکتبہ الحنفی [illegible]

مکتبہ رحمانیہ اردو بازار لاہور

مکتبہ سید احمد شہید اردو بازار لاہور

مکتبہ مدنیہ [illegible]

[illegible] کتب خانہ [illegible] پشاور

Dr. Manzoor Ahmed Maingal
Principal Jamia Siddiqua
P.H.D. Jamshoro University Sindh
0322 - 2876063 , 0331 - 7974033

حضرت مولانا ڈاکٹر منظور احمد مینگل
رئیس جامعہ صدیقیہ
پی ایچ ڈی سندھ یونیورسٹی جامشورو

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حمد و ستائش اس ذات اقدس کے لئے روا ہے جو واجب الوجود لذاتہ بذاتہ مطلب بنفسہ ہے۔ جو نہ اپنے وجود میں کسی کا محتاج نہ صفات میں۔ جس کے تمام تر صفات ازلی اور ابدی، سب سے اول جس سے پہلے کوئی نہیں، سب سے آخر جس کی لاانتہا سے ابتداء اور آخریت بے انتہا۔ جو اپنی ذات و صفات میں لاشریک ولا مثال، جس کی حقیقت و کنہ کسی کو معلوم نہیں، وہی ذات جس کی پہچان کائنات کی ہر چیز کی معرفت اس کی ضد کی معرفت پر موقوف کر دی لیکن اپنا کوئی ضد اور ند نہیں بنایا۔ اپنی صفات کے مظاہر سے اپنی مخلوق کو اپنی پہچان کرائی مظاہر صفات اور مصنوعات مربوبات سے اپنی پہچان کرائی جس نے آپ کی صفات کا جتنا بھی زیادہ علم پایا اور حاصل کیا وہ اتنا ہی طائفہ علماء میں بڑا مقام پایا اور اس سے قریب ہوتا گیا آپ کی صفات کا علم اور مظاہر کا علم حاصل کرکے مختلف درجات کے اعتبار سے کوئی واصل کوئی سالک کوئی عارف باللہ کا مقام پایا۔ یہ سعادت بنیادی طور پر علم کلام پر موقوف ہے علماء متکلمین ہی کو اللہ نے یہ سعادت بخشی۔ علم الکلام اور علم صفات فن کی کتابوں میں سے شرح عقائد ایک نہایت ہی جامع اور محدود کتاب ہونے کے باوجود نہایت ہی مغلق ہے۔

ہمارے محترم جامع المعقول والمنقول محقق و مدقق حضرت مولانا عبدالرؤف صاحب نے مذکورہ کتاب کی شرح لکھ کر علماء اور طلباء پر احسان فرمایا ہے۔ اہل علم آپ کی شرح سے استفادہ فرمائیں۔

احقر کو اپنی مصروفیات کی وجہ سے کتاب دیکھنے کا موقع نہیں ملا "مشک آنست کہ خود ببوید، نہ آنکہ عطار بگوید" لیکن احقر چونکہ مصنف (بالکسر) کی قابلیت سے بخوبی واقف ہے اس لئے مصنف (بالفتح) پر بھی بھرپور اعتماد رکھتا ہے۔ اللہ تعالیٰ مؤلف کے لئے مؤلف کو ذخیرۂ آخرت بنائے۔ آمین

تقریظ

محقق العصر رئیس المدققین حضرت علامہ ابوالفتح محمد یوسف صاحب مدیر جامعہ دار العلوم رحیم یار خان پنجاب

الحمد لله العليم الخبير والصلوة والسلام على النبي الحليم النذير البشير وعلى آله وصحبه الابرار البررة اما بعد فقد رئيت نبذة من شرح كشف الفرائد على شرح العقائد المصنف العلامه عبدالرؤف المدرس في الجامعه بحر العلوم كوئته فوجدته موافقاً لمرام المتعلمين فارجوان يكون مجموعه والباقي مرامه، وفقه الله تعالى لما يحب ويرضى وجعله من ابناء امته حبيبه وادخل شرح المبين في كتب اهل الكمال والتوفيق اللهم تقبل منه انك انت السميع العليم واجعله من ورثة جنته النعيم۔ آمین

حضرت مولانا (ابوالفتح محمد یوسف عفی عنہ) صاحب مدیر مدرسہ دار العلوم عثمانیہ
رحیم یار خان، پنجاب۔ الحال وارد مدرسہ عربیہ مرکزیہ تجوید القرآن کوئٹہ

تقریظ جامع المعقول والمنقول استاذ العلماء حضرت علامہ سید مفتی عبد الستار شاہ صاحب شیخ الحدیث جامعہ رحیمیہ، نیلا گنبد، کوئٹہ

الحمد لله وكفى وسلام على عباده الذين اصطفى اما بعد۔ شرح العقائد کا شمار درس نظامی کے مشہور اور مشکل ترین کتب میں ہوتا ہے۔ یہ کتاب عقل ونقل ہر قسم کے متعلق مضامین پر مشتمل ہے۔ موجودہ وقت کے ہمارے طلباء کیلئے نہایت دشوار اور لاینحل ہے۔ حضرت الشیخ مولانا عبدالرؤف صاحب استاذ جامعہ اسلامیہ بحر العلوم امیر یاب، بنگلہ کوئٹہ نے نہایت محنت وعرق ریزی کے ساتھ بزبان اردو شرح العقائد پر جو حواشی لکھا ہے وہ نہایت مفید اور عام فہم ہونے کے ساتھ ساتھ ایک گراں قدر علمی ذخیرہ بھی ہے۔ حضرت موصوف کی شرح کشف الفرائد فی حل شرح العقائد نے کتاب کو نہایت سہل اور قابل فہم بنایا ہے۔ اللہ تعالیٰ انہیں اجر کامل عطا فرمائے اور علماء اور طلباء کیلئے نعمت عظیمہ غیر مترقبہ بنائے اور علمی خدمات کی توفیق عطا فرمائے۔

حضرت مولانا (سید عبد الستار شاہ) صاحب، مدیر جامعہ رحیمیہ، نیلا گنبد، کوئٹہ۔ ۱۵ ربیع الثانی ۱۴۲۷ھ

صاحب شرح العقائد

شرح عقائد کے مصنف کا نام مسعود بن عمر بن عبداللہ اور لقب سعد الدین ہے آپ ماہ صفر ۷۲۲ھ میں تفتازان میں پیدا ہوئے تفتازان خراسان کا ایک شہر ہے نواب صدیق حسن خان نے ریحان مرتاض میں آپ کو حنفی کی طرف منسوب کیا ہے یہ بھی نقل کیا گیا ہے کسی نے آپ سے پوچھا تھا کہ سنا ہے کہ تم حنفی ہو تو آپ نے جواب میں کہا ان جالی ان القضاء مقلدی مرد و سادتی سے ہوتے ہیں بعض حضرات نے بیان کیا ہے کہ موصوف ابتداء میں بہت کند ذہن تھے بلکہ عضد الدین کے حلقہ درس میں ان سے زیادہ غبی اور کوئی نہیں تھا ایک مرتبہ انہوں نے خواب میں دیکھا کہ ایک غیر متعارف شخص مجھ سے کہہ رہا ہے سعد الدین چلو تفریح کر آئیں میں نے کہا کہ میں تفریح کیلئے پیدا نہیں کیا گیا ہوں بلکہ انتہائی مطالعہ کے بعد کتاب سمجھنے سے قاصر رہوں تو تفریح کرنے کا کیا حشر ہوگا وہ یہ سن کر چلا گیا اور تھوڑی دیر کے بعد آیا تین مرتبہ آمد و رفت کے بعد اس نے کہا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ والہ وسلم یاد فرما رہے ہیں میں گھبرا کر اٹھا اور ننگے پاؤں چل پڑا شہر سے باہر ایک جگہ چند درخت تھے وہاں پہنچ کر دیکھا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ الہ وسلم اپنے اصحاب کی ایک جماعت کے ساتھ تشریف فرما ہیں مجھے دیکھ کر آپ نے تبسم آمیز لہجے میں ارشاد فرمایا ہم نے تم کو بار بار بلایا اور تم نہیں آئے میں نے عرض کیا کہ مجھے معلوم نہ تھا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ والہ وسلم یاد فرما رہے ہیں اس کے بعد میں نے اپنی غباوت کی شکایت کی آپ نے فرمایا منہ کھولو میں نے منہ کھولا تو آپ نے لعاب دہن میرے منہ میں ڈال دیا اور دعا کے بعد فرمایا جاؤ۔ بیداری کے بعد جب یہ عضد الدین کی مجلس میں حاضر ہوئے اور درس شروع ہوا تو اثنائے درس میں آپ نے کئی اشکالات کئے جن کے متعلق ساتھیوں نے خیال کیا کہ یہ سب بے معنی ہیں مگر استاد تاڑ گیا اور کہا سعد انک الیوم غیرک فیما مضی آج تم وہ نہیں ہو جو آج سے پہلے تھے۔

تحصیل علم: آپ نے مختلف اصحاب کمال اساتذہ و شیوخ سے علوم و فنون کا حصول کیا مثلاً عضد الدین قطب الدین رازی وغیرہ تحصیل علم کے بعد جوانی ہی میں آپ کا شمار علماء کبار میں ہونے لگا تحصیل علم کے بعد فوراً ہی مسند درس و تدریس پر رونق افروز ہوئے۔

تلامذہ: آپ کے تلامذہ کی فہرست انتہائی وسیع ہے جن میں سے چند کے نام یہ ہیں حسام الدین ہروی علی بن محمد سید

شیرازی، علاء الدین ابروی، حسام الدین، خوارزمی، حیدر رومی، محمد بن عطاء اللہ بن محمد، جلال الدین یوسف، برہان الدین، خلف اللہ سمرقندی وغیرہ۔

مؤلفات:۔ علم الحدیث میں الاربعین فی الحدیث۔ رسالۃ الاکرہ۔ تفسیر میں تلخیص (الکشاف) للزمخشری

فقہ میں فتاوی حنفیہ: شرح فرائض السراجی۔ المفتاح فی فروع الفقہ الشافعی

اصول میں التلویح فی کشف حقائق التنقیح

نحو میں ترجمۃ تصریف، ارشاد الہادی

بلاغت میں الشرح المطول، مختصر المعانی شرح الکتاب

افتتاح علم منطق میں تہذیب المنطق والکلام، شرح الرسالۃ الشمسیہ

علم کلام میں المقاصد، شرح العقائد النسفیہ، الرد علی زنادقہ

تفتازانی علماء کی نظر میں۔ سید احمد طحطاوی فرماتے ہیں کہ آپ کے زمانے میں ریاست مذہب حنفیہ آپ پر ختم ہوئی علماء نے لکھا ہے کہ بلاد شرق میں علم علامہ تفتازانی پر ختم ہوگیا۔ علامہ کفوی فرماتے ہیں علامہ تفتازانی عجوبہ روزگار تھے آپ کی قابلیت اور وسعت علمی کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ میر سید شریف جرجانی جیسا مقابل بھی ان کی کتابوں سے استفادہ کرتا: شاہ تیمور لنگ کے یہاں صدر الصدور مقرر ہو گئے تھے شاہ تیمور آپ کا بڑا معتقد تھا اور بہت احترام کرتا تو جب آپ نے مطول شرح تلخیص لکھی اور شاہ کی خدمت میں پیش کی تو شاہ نے بہت پسند کیا۔

میر سید شریف جرجانی اور علامہ تفتازانی ہر دو اکابر علماء و مشاہیر فضلاء میں تھے دونوں اپنے زمانے کے آفتاب و مہتاب تھے منطق، کلام اور علوم ادبیہ میں علامہ تفتازانی میر سید شریف سے کہیں زائد تھے دونوں کے درمیان نوک جھوک بحث و مباحثہ اور مناظرے ہوتے رہتے تھے چنانچہ جب ایک مناظرے میں نعمان معتزلی نے تفتازانی کے خلاف فیصلہ کر دیا تو اس واقعہ سے علامہ تفتازانی کو سخت صدمہ ہوا صاحب فراش ہو گئے ۲۲ محرم ۷۹۱ھ میں پیر کے روز سمرقند میں جان بحق ہو گئے اور وہیں آپ کو دفن کر دیا گیا۔ (تکمیل الامانی)

مسلک۔ علامہ تفتازانی کے بارے میں دو رائے ہیں بعض نے آپ کو شافعی المسلک کہا ہے اور بعض نے حنفی المسلک۔

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من بيده ملكوت كل شيء وبه اعتضاده، ومن عنده ابتداء كل حي وإليه معاده
تتلى من أوراق الأطباق آيات توحيده وتحميده وتجلى في الآفاق والأنفس شواهد تقديسه
وتمجيده ما تسقط في الأكوان من ورقة إلا تعلمها حكمته الباهرة ولا توجد في الإمكان من طبقة
إلا تشملها قدرته القاهرة. نشكرك على ما علمتنا من قواعد العقائد الدينية وخولتنا من عوارف
المعارف اليقينية. ونصلي على نبيك محمد المنعوت بأكرم الخلائق المبعوث رحمة للخلائق
بإرسالته حين درست أعلام الهدى وظهرت أعلام الردى وانطمس منهج الحق وعفا فأعلى من
الدين معالمه ومن اليقين مراسمه وعلى آله وأصحابه خلفاء الدين وخلفاء اليقين. وبعد فيقول عبده
المسلم من الأنام عبد الرؤف ابن ملا بهادر خان إن الكتاب المسمى بشرح العقائد للعلامة
الشهير سعد الدين التفتازاني كتاب فريد في إيراد جواهر المعاني ولم يتيسر لكل أحد الاطلاع على
معضلاته فأردت أن أشرحه شرحا يسير المحصر كشفي الدواعي إلى حل مشكلاته طلبا للثواب
ورغبة في نفع أهل الحق من الطلاب فكتبت ما يسر الله سبحانه لي في ذلك معرضا عن الإطناب
الممل والإيجاز المخل وسميته: كشف الفرائد في حل شرح العقائد. ومن الله أستمد التوفيق
والهداية وأسأله العصمة في البداية والنهاية.

الحمد لله المتوحد بجلال ذاته و کمال صفاته الی قوله و الصلوۃ

ترجمہ :- تمام تعریفیں اس اللہ کے لئے ہیں جو اپنی عظیم ذات اور اپنی کامل صفات میں یکتا ہے جو اپنی صفات رفعت و عظمت میں نقص کی آمیزشوں اور اس کی علامت سے پاک ہے۔

حل عبارت

قولہ الحمد للہ :- مصنف نے اپنی کتاب کو تسمیہ تحمید اور صلوۃ کے ساتھ شروع کیا عمل کرتے ہوئے ان احادیث کے جو ان تینوں میں سے ہر ایک کے بارے میں وارد ہوئی ہیں تسمیہ کے بارے میں یہ حدیث ہے۔ کل امر ذی بال لایبدء فیہ بسم اللہ الرحمن الرحیم اقطع رواہ الحافظ عبد القادر عن ابی سلمہ عن ابی ھریرۃ بسند حسن

تحمید کے بارے میں حدیث یہ ہے کل کلام لایبدء فیہ بالحمد للہ فھو اجزم رواہ ابو داؤد و النسائی

صلوۃ کے بارے میں حدیث یہ ہے کل کلام لایبدء فیہ با الصلوۃ علی فھو اقطع رواہ ابو موسی المدینی اس مقام میں ایک مشہور سا اعتراض ہے جس کو طلباء ابتدائی کتب سے دہراتے چلے آرہے ہیں۔

اعتراض :- حاصل اعتراض کا یہ ہے کہ ان احادیث پر جو تسمیہ اور تحمید اور صلوۃ کے بارے میں وارد ہوئی ہیں عمل غیر ممکن ہے اس لئے یہ احادیث آپس میں متعارض ہیں وجہ تعارض یہ ہے کہ ابتداء کا معنی ہے تصدیر بداءت الکتاب بکذا اس کا معنی ہے جعلتہ فی اولہ اور تصدیر یا ابتداء

کتاب امور یا امرین سے متصور نہیں ہو سکتا ہے تو تسمیہ اور تحمید کے بارے میں جو احادیث وارد ہو چکی ہیں ان میں سے اگر ایک کے اوپر عمل کیا جائے تو وہ مفوت ہے عمل بالآخر کیلئے۔

جواب :- اس اعتراض کے مختلف جوابات دیے گئے ہیں پہلے ایک فائدہ ذہن نشین کرنا ضروری ہے۔

فائدہ :- ابتداء تین قسم پر ہے۔ نمبر ۱ ابتداء حقیقی نمبر ۲ ابتداء عرفی نمبر ۳ ابتداء اضافی

ابتداء حقیقی کہتے ہیں۔ الذکر قبل کل شئ سواء کان مقصودا او غیر مقصود ابتداء حقیقی کو حقیقت لغوی کہتے ہیں ابتداء عرفی کہتے ہیں مایعد فی العرف مقدما اور ابتداء عرفی کو حقیقت عرفی کہتے ہیں ابتداء اضافی کہتے ہیں ما یکون مقدما علی المقصود وموخرا عن غیر المقصود اور یہ مجاز ہے ان تینوں میں سے زیادہ قوی ابتداء حقیقی ہے کیونکہ حقیقت لغوی ہے اس کے بعد ابتداء عرفی ہے تیسرے نمبر پر ابتداء اضافی ہے۔

توضیح مقام :- اس مقام پر چھ احتمالات ہیں نمبر ۱ دونوں حدیثین میں ابتداء حقیقی پر محمول ہیں نمبر ۲ دونوں حدیثین میں ابتداء عرفی پر محمول ہے نمبر ۳ دونوں حدیثین میں ابتداء اضافی پر محمول ہے۔ نمبر ۴ ایک حدیث میں ابتداء حقیقی اور دوسری حدیث میں ابتداء اضافی پر محمول ہے۔ نمبر ۵ ایک حدیث میں ابتداء حقیقی دوسری میں ابتداء عرفی پر محمول ہے نمبر ۶ ایک حدیث میں ابتداء عرفی دوسری میں ابتداء اضافی پر محمول ہے۔

ان احتمالات ستہ میں سے پہلا احتمال کہ دونوں حدیثین میں ابتداء حقیقی پر محمول ہے یہ احتمال غیر صحیح ہے باقی پانچوں احتمالات صحیح ہیں ان احتمالات صحیحہ میں سے علامہ خیالی نے دو احتمالات ذکر کیے

ہیں ایک یہ کہ دونوں حدیثین میں ابتداء عرفی پر محمول ہے دوسرا یہ کہ ایک حدیث میں ابتداء حقیقی پر محمول ہے دوسری حدیث میں ابتداء اضافی پر محمول ہے تو اس وجہ سے بھی حدیثین کا آپس میں جو تعارض تھا وہ دفع ہو گیا۔

جواب نمبر ا:۔ یہ دیا گیا ہے کہ دونوں حدیثین میں ابتداء سے مراد ابتداء حقیقی ہے اور بسم اللہ یا الحمد للہ کی ابتدا میں جو با ہے یہ با استعانت کیلئے ہے تو اس وقت حدیث کا معنی یہ ہوگا کل امر ذی بال لم یبدء ذالک الامر باستعانۃ التسمیۃ و التحمید یکون اجزم و اقطع اور اس بات میں کوئی خفا نہیں کہ امر واحد میں کئی امور سے استعانت کی جا سکتی ہے تو یہ بات جائز ہے کہ ابتداء میں تسمیہ اور تحمید دونوں سے استعانت کی جائے بلکہ تسمیہ اور تحمید کے علاوہ دیگر امور سے بھی استعانت کی جا سکتی ہے

جواب نمبر ۲:۔ یہ دیا گیا ہے کہ دونوں حدیثین میں باء ملابست کیلئے ہے اور دونوں حدیثین میں ابتداء محمول ہے حقیقی پر تو اس وقت حدیث کا معنی یہ ہوگا کل امر ذی بال لم یبدء متلبسا باسمہ اللہ و حمدہ یکون اجزم و اقطع لیکن اس جواب پر اعتراض وارد ہوتا ہے۔

اعتراض:۔ علامہ عبدالحکیم سیالکوٹیؒ نے اس اعتراض کی تقریر یوں کی ہے کہ بوقت ابتداء تسمیہ اور تحمید دونوں کے ساتھ تلبس محال ہے کیونکہ تسمیہ اور تحمید دونوں کے ساتھ تلبس اس وقت ہوگا جب کہ دونوں کو ذکر کیا جائے۔ اور دونوں کو معاً ذکر کرنا محال ہے اگر تسمیہ کے ساتھ ابتداء اور تلبس کی جائے تو تحمید کے ساتھ تلبس نہ ہوئی اگر بالعکس ہو تو تسمیہ کے ساتھ تلبس نہ ہوئی۔ (حاشیہ سیالکوٹی)

جواب :۔ اس اعتراض کا جواب علامہ خیالی نے یہ دیا ہے کہ تسمیہ اور تحمید دونوں میں سے ایک جزء من الکتاب ہے یعنی تحمید جزء من الکتاب ہے اور تسمیہ کو تحمید سے پہلے بلا فصل ذکر کرتے ہیں اس صورت میں تلبس بالحمد ہے کیونکہ حمد جزء من الکتاب ہے اور ساتھ ساتھ تلبس بالتسمیہ بھی آگیا کیونکہ تسمیہ اور تحمید کے درمیان کسی شئی اخر کے ساتھ کوئی فاصلہ موجود نہیں ہے تو بوقت ابتداء دونوں کے ساتھ تلبس بھی آگیا ۔فلا یرد ما یرد۔

جواب نمبر۳: یہ ہے کہ حدیث ایک ہی روایت بالمعنی کی وجہ سے اس کے الفاظ مختلف ہو گئے ہیں اصل مقصود خدا کا ذکر ہے جس شکل میں بھی ہو الحمد للہ کی صورت میں ہو یا بسم اللہ کی صورت میں ہو یا سبحان اللہ کی صورت میں اس لئے بذکر اللہ کی روایت کو ترجیح دی جائے گی اس لئے کہ قاعدہ ہے کہ جب مطلق کو ایسی دو قیدوں کے ساتھ مقید کیا جائے جو باہم متعارض ہوں تو مطلق کو کسی بھی مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا بلکہ مطلق کو اپنے اطلاق پر باقی رکھا جاتا ہے لہذا بذکر اللہ کی روایت کو ترجیح ہوگئی

قولہ المتوحد بجلال ذاتہ :۔ لفظ متوحد صیغہ واحد کے اطلاق اور آ کے سے متوحد باب تفعل سے ہے علماء عربیہ نے باب تفعل کے لئے بہت سے معانی ذکر کئے ہیں ان معانی میں سے اس مقام پر تین معانی مناسب ہیں۔

نمبر۱ :۔ طلب جیسے باب استفعال طلب کے لئے آتا ہے اسی طرح تفعل بھی ہے جیسے تعظم اس کا معنی ہے طلب العظمۃ

نمبر۲ :۔ تکلف اس کا معنی ہے حمل المشقۃ فی الاتصاف بصفۃ جیسے تحلم اس کا معنی ہے تکلم الغیظ یعنی غصہ کو پی لیا۔

نمبر ۳:- صیرورۃ بلا صنع صانع جیسے تحجر الطین اس کا معنی ہے۔ صار حجرا بلا عمل و مداخل من الغیر

پھر علماء نے لفظ توحد کو معانی ثلاثہ پر محمول کیا ہے کسی نہ کسی تاویل کے ساتھ چنانچہ جب طلب کے معنی پر محمول ہو تو اس وقت اس کا معنی ہے اتصفت ذاتہ تعالیٰ الوحدۃ اور ان معانی میں سے جو دوسرا معنی ہے تکلف جب اس پر لفظ توحد کو محمول کرتے ہیں تو پھر اس کا لازم مراد ہوگا یعنی کمال کیونکہ جو بھی فعل تکلف کے ساتھ حاصل کیا جائے وہ علی وجہ الکمال ہوتا ہے اس وقت اس کا معنی ہے الکامل فی الوحدۃ اور ان معنی ثلاثہ میں سے جو تیسرا معنی ہے یعنی صیرورۃ جب لفظ توحد کو اس معنی پر محمول کرتے ہیں تو اس میں تجرید ہوگی انتقال من الحال الی الحال تو اس معنی سے اس کو مجرد کر کے محمول کرتا ہے پھر الحمد للہ المتوحد اس کلام کا معنی یہ ہوگا الحمد للموصوف بالوحدۃ الکاملۃ اور یا یہ ہوگا الحمد للموصوف بالوحدۃ لیست بصنع صانع۔

نکتہ:- مصنفؒ نے الحمد للہ المتوحد کہہ کر شہادت کی طرف اشارہ کی جو کہ خطبہ کے سنن میں سے ہے جیسے بعض علماء احناف نے ذکر کیا ہے استدلال کرتے ہوئے نبی کریم ﷺ کے اس قول سے کل خطبۃ لیس فیہا تشہد فہی کا الید الجذماء رواہ ترمذی اگرچہ اس حدیث کو بعض نے ضعیف قرار دیا۔

قولہ بجلال ذاتہ :- جلال کا معنی عظمت کے ہے۔ اس ہیبت کو بھی کہتے ہیں جو کہ موجب ہو خوف اور وحشت کے لئے اکثر اس کا اطلاق صفات سلبیہ پر ہوتا ہے جیسے اللہ لیس بجوھر ولا عرض ولا مرکب

فائدہ :- بجلال ذاتہ میں جو باء ہے اس میں چار معانی کا احتمال ہے۔

نمبر ۱ :- بجلال ذاتہ میں با جارہ ہے جار مجرور مل کر ظرف لغو متعلق ہے متوحد کے ساتھ جیسے توحد زید بالمال اذا اخذہ کلہ ولم یشارکہ فیہ احد اس وقت کلام کا معنی یہ ہوگا الحمد لمن لا شریک لہ فی جلال ذاتہ والحمد لمن لا شریک لہ فی ذاتہ الجلیلتہ۔

نمبر ۲ :- دوسرا احتمال یہ ہے کہ باء ملابست کے لئے ہو اور جار و مجرور ظرف مستقر واقع ہوں موقع حال میں المتوحد کے ضمیر سے اس وقت کلام کا معنی یہ ہوگا الحمد للموصوف بالوحدۃ حال کونہ ملا بساً بجلال ذاتہ۔

نمبر ۳ :- تیسرا احتمال یہ ہے کہ باء سببیت کے لئے ہو متوحد کیلئے اس وقت کلام کا معنی یہ ہوگا کون جلال الذات مقتضیاً لکونہ واحد

نمبر ۴ :- چوتھا احتمال یہ ہے کہ باء سببیت کے لئے ہو حمد کیلئے جیسے حمدیۃ بعطاءہ یعنی بسبب عطائہ

فائدہ :- جلال کی اضافت جو ذات کی طرف ہے اس میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ اضافت بمعنی الام ہے دوسرا احتمال یہ ہے کہ اضافت صفت کی ہے موصوف کی طرف اور بناء بر احتمال اول معنی یہ ہوگا عدم شرکت الغیر لہ فی جلال الذات اور بناء بر احتمال ثانی معنی یہ ہوگا عدم شرکت الغیر لہ فی ذاتہ الجلیلتہ اور مصدر جو کہ جلال ہے مشتق کے معنی میں ہوگا یعنی جلیل کے معنی میں ہوگا۔

قولہ و کمال صفاتہ :- صفات صفت کی جمع ہے صفۃ اصل میں وصف تھا عدۃ والا قانون کے تحت واؤ کو حذف کیا اس عوض میں اخر میں تاء لا یا صفۃ ہو گیا۔ کمال صفات عبارت ہے

صفات کے دائم ہونے سے اور شامل ہونے سے اور کسی نہایہ پر موقوف نہ ہونے سے اللہ تعالیٰ کی صفات اس وجہ سے کامل ہیں کہ دائم بھی ہیں اور شامل بھی ہیں اور کسی نہایہ پر جا کر وقوف بھی نہیں کرتے ہیں بخلاف مخلوق کی صفات کے کہ نہ وہ دائم ہیں نہ شامل ہیں اور کسی نہایہ پر جا کر موقوف بھی ہو جاتی ہیں۔

فائدہ :۔ اس کلام میں اشارہ ہے اللہ تعالیٰ کی توحید کی طرف اور اللہ تعالیٰ کی صفات ثبوتیہ کی طرف جیسے حیاۃ ہے علم ہے قدرۃ ہے سمع ہے بصر ہے کلام ہے ارادہ ہے کیونکہ صفات جب مطلق ذکر کی جاتی ہیں تو ان سے صفات ثبوتیہ مراد ہوتی ہیں۔

قوله المتقدس فی نعوت الجبروت :۔ المتقدس کا معنیٰ المتطہر کے ہیں باب تفعل کے سے جو معانی ثلاثہ ذکر کئے گئے ہیں جن کی تفصیل المتوحد کے تحت گزر چکی وہی معانی ثلاثہ المتقدس میں بھی جاری ہوتے ہیں نعوت جمع ہے نعت کی نعت وصف کو کہتے ہیں۔

جبروت :۔ جیم اور باء کے فتح کے ساتھ مبالغہ فی الجبر کو کہتے ہیں اس کا معنیٰ ہے رفعت اور عظمت جیسے نخلۃ جبارۃ اس وقت بولتے ہیں جبکہ نخلہ طویلہ ہو۔ اسی طرح جبروت قھر کے معنیٰ میں بھی ہے لیکن وہ قھر جو کہ ظلم کے طریقہ پر نہ ہو جبروت کا صیغہ مبالغہ کے لئے ہے۔ جیسے ملکوت کا معنیٰ ہے الملک العظیم عظموت کا معنیٰ ہے العظمت الکاملہ

فائدہ :۔ صفات جبروت کے بارے میں مختلف رائے ہیں بعض کہتے ہیں کہ صفات جبروت سے صفات سلبیہ مراد ہیں بعض کہتے ہیں کہ صفات جبروت سے صفات افعال مراد ہیں جیسے تخلیق ترزیق احیاء، اماتۃ بعض کہتے ہیں کہ جبروت سے جمیع صفات الٰہیہ مراد ہیں جبروت کی تعبیر مبالغۃ جبروت

کے ساتھ جیسے زید عدل۔

والشوائب:۔ یہ شائبہ کی جمع ہے شوب سے مشتق ہے شوب کا معنی ہے ملنا شوائب کا اطلاق میل کچیل پر بھی ہوتا ہے یہ دونوں معانی اس مقام پر جائز ہیں۔

والنقص:۔ نقص نون کی فتح کے ساتھ ضد ہے۔ کمال کی

والسمات:۔ سمات سین کے کسرہ کے ساتھ علامات کے معانی میں ہے یہ جمع ہے سمۃ کی اصل میں وسم تھا واو کے کسرہ کو نقل کر کے سین کو دیا واو کو حذف کیا اس کے عوض میں تا لایا وسم بفتح الواو سے مشتق ہے وسم کا معنی ہے **وضع العلامۃ علی الشئی** اس فقرہ میں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ اللہ تعالیٰ منزہ ہے جسم سے اور عرض سے اور مکانی ہونے سے اور زمانی ہونے سے۔

والصلوٰۃ علیٰ نبیہ محمد المؤید بساطع حججہ و واضح بیناتہ

ترجمہ:۔ اور رحمت کاملہ نازل ہو اس کے نبی محمد ﷺ پر جس کو تقویت بخشی گئی ہے ان کی روشن حجتوں اور ان کے واضح دلائل کے ذریعہ اور ان کے آل اور ان کے اصحاب پر جو راہ حق کے رہبر اور اس کے محافظ ہیں۔

حل عبارت

قولہ والصلوٰۃ:۔ صلوٰۃ مصدر ہے جیسے تصلیہ باب تفعل سے اصل میں صلوۃ تھا واو کو الف کے ساتھ تبدیل کیا صلوٰۃ کے معنی میں مختلف اقوال ہیں۔

قول اول:۔ ایک قول یہ ہے کہ صلوۃ کا اصل دعا بالخیر ہے یہ بندوں کے حق میں تو ظاہر ہے لیکن اللہ تعالیٰ کے حق میں یہ کہا گیا ہے کہ یہ مجاز ہے رحمت کے معنی میں ہے کیونکہ وہ سبب ہے رحمت کیلئے

قول ثانی:۔ دوسرا قول یہ ہے کہ صلوۃ مشترک ہے دعا اور رحمت کے درمیان بندوں کی طرف جب نسبت ہو تو دعا کے معنی میں اللہ تعالیٰ کی طرف جب نسبت ہو تو رحمت کے معنی میں ہے۔

قول ثالث:۔ تیسرا قول یہ ہے کہ صلوۃ کا اصل ثناء کامل ہے۔

قول رابع:۔ چوتھا قول یہ ہے کہ صلوۃ کا اصل تعظیم ہے یہ دنیا میں نبی کے ذکر اور شریعت کو عام کرنا ہے اور آخرت میں نبی ﷺ کے اجر کو مضاعف کرنا اور آپ کی شفاعت کو قبول کرنا ہے۔

قول خامس:۔ پانچواں قول یہ ہے کہ صلوۃ کا اصل تحریک الصلوین ہے پھر اس کو نقل کیا ذات الرکوع کی طرف کیونکہ صلوۃ میں بھی تحریک الصلوین ہے یہ قول ابو علی فارسی اور ابن جنی کے ہے لیکن اس قول پر حضرت امام رازیؒ اور قاضی بیضاویؒ نے طعن کیا ہے کیونکہ صلوۃ بمعنی دعا اشعار جاھلیہ میں بہت شائع ہے حالانکہ شعراء جاھلیہ ذات الرکوع کو نہیں پہچانتے تھے۔

فائدہ:۔ حضرات مصنفین کی یہ عادت جاری ہو چکی ہے کہ تحمید کے بعد صلوۃ کو ذکر کرتے ہیں یا تو اس وجہ سے کہ ابی موسیٰ مدینی کی روایت ہے کل کلام لا یبدء فیہ بالصلوۃ علی فھو اقطع یا اس وجہ سے کہ نبی کریم ﷺ کا ذکر کرنا خطبہ میں یہ نبی کریم ﷺ اور سلف سے منقول ہے یا اس وجہ سے کہ تصنیف کتاب میں ہر صلوۃ سے استعانت کرنے کیلئے کیونکہ صلوۃ قضائے حاجات کیلئے جب ہے اس بات کی تائید حدیث سے بھی ثابت ہے صلحاء کی تجربہ کرنے سے بھی ثابت ہے اور یا اس وجہ سے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے من صلی علی فی کتاب لم تزل ملائکۃ ..... یستغفرون لہ ما دام اسمی فی کتاب یہ حدیث اگرچہ سند کے اعتبار سے تو ضعیف ہے لیکن فضائل میں حدیث ضعیف پر بھی عمل کیا جاتا ہے۔

فائدہ ۲: بعض علماء کا یہ قول ہے کہ صلوٰۃ کو انفراداً ذکر کرنا بغیر تسلیم کے یہ مکروہ ہے کیونکہ قرآن مجید میں ارشاد ہے یا ایھا الذین آمنو اصلوا علیہ وسلمو اتسلیما

لیکن اس قول کے لحاظ سے پھر شارح پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ شارح نے تو تسلیم کو ذکر نہیں کی ہے تو شارح نے فعل مکروہ کا ارتکاب کیا اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ امام محقق نوویؒ نے قول بالکراہۃ کو باطل قرار دیا ہے اور آیت میں جو تسلیم کا ذکر ہے ہو سکتا ہے کہ یہ انقیاد کے معنیٰ میں ہو۔

فائدہ ۳: نبی کریمؐ کی ذات مبارک پر ساری عمر میں ایک دفعہ صلوٰۃ بھیجنا واجب ہے حضرت امام طحاویؒ کے نزدیک محققین کے نزدیک جب بھی نبی کریمؐ کا ذکر آ جائے تو آپ پر صلوٰۃ بھیجنا واجب ہے الا یہ کہ اگر مکرر آپؐ کے نام مبارک کو ذکر کیا جائے تو پھر واجب نہیں ہے۔

اعتراض: اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ قرآن مجید میں آیت ہے یا ایھا الذینامنوا صلوا علیہ وسلمو اتسلیما اس آیت کا تقاضا تو یہ ہے کہ ہم خود نبی علیہ السلام پر صلوٰۃ و سلام بھیج دیں اور صلینا وسلمنا کا صیغہ استعمال کریں مگر اس کی بجائے ہم اللہ تعالیٰ سے درخواست کرتے ہیں کہ خود اللہ تعالیٰ آپ علیہ السلام پر صلوٰۃ نازل کریں۔

جواب: اس میں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ ایک صلوٰۃ جو نبی ﷺ کے شایان شان ہو اس کے بھیجنے سے ہم عاجز ہیں اس لئے ہم درخواست کرتے ہیں کہ اے اللہ آپ ہماری طرف سے جناب رسول علیہ السلام پر ان کی شایان شان صلوٰۃ نازل فرمائیں۔

قولہ علیٰ نبیہ: شارح نے رسول کی بجائے نبی کو اختیار کیا اس وجہ سے کہ نبی مشعر بالتعظیم ہے کیونکہ نبی نبو سے مشتق ہے اس کا معنیٰ ہے علو لیکن اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ نبی نبو سے مشتق ہے یہ محققین اور سیبویہ کے مذہب کے خلاف ہے کیونکہ محققین کا مذہب یہ ہے کہ نبی مھموز اللام ہے عرب کا

اس قول پر اجماع ہے کہ تنبأ مسیلمۃ الکذاب ہمزہ کے ساتھ ہے بلکہ نبی مشتق ہے یا تو نبا یا کے سکون کے ساتھ اس کا معنی ہے صوت خفی اور یہ تینوں معانی نبی میں صحیح ہیں اخبار اور ظہور کا معنی بھی صحیح ہے اخبار یا ظہور نباۃ سے مشتق ہے اس کا معنی ہے صوت خفی کا معنی بھی صحیح ہے کیونکہ نبی مخبر بھی ہے اور حقیقت کو ظاہر کرنے والا بھی ہے اور وحی کو سننے والا بھی ہے اس اعتراض کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ معترض کا قول ضعیف ہے کئی وجوہ سے یا تو اس کی وجہ سے کہ نبی مہموز نہیں سنا گیا ہے اور یا اس وجہ سے کہ نبی کریم نے ایک اعرابی سے سنا وہ یوں کہتے تھے یا نبئ اللہ ہمزہ کے ساتھ تو نبی کریم ﷺ نے اس اعرابی کو منع فرمایا۔

علامہ عبد العزیز فرهاری لکھتے ہیں کہ نبی کو دو وجہ سے اختیار کیا۔ایک یہ کہ براعۃ الاستھلال کی وجہ سے اختیار کیا کیونکہ متکلمین کی زبان پر بحث نبوت مشہور ہے نہ کہ بحث رسالت دوسری وجہ یہ ہے کہ نبی میں مدح زیادہ ہے نسبت رسول کے کیونکہ رسول کا اطلاق عرف میں ہر اس شخص پر ہوتا ہے جس کو تو صدیق کر کے بھیجا گیا ہو بخلاف نبی کے نیز صحیح بخاری میں ہے کہ حضرت براء بن عازب ؓ فرماتے ہیں کہ میں نے یوں کہا کہ اللھم امنت بکتابک الذی انزلت وبرسولک الذی ارسلت تو نبی کریم ﷺ نے اس کو منع فرمایا اور اس کو امر کیا کہ یوں کہو ونبیک الذی ارسلت۔

قولہ محمد ۔ یہ نبی کریم کے اسماء میں سے مشہور نام ہے آپ کے اسماء مبارکہ میں مختلف قول ہیں بعض کہتے ہیں کہ ۹۹ ننانوے ہیں بعض کہتے ہیں کہ ۳۰۰ تین سو ہیں بعض کہتے ہیں کہ ایک ہزار ہیں نبی کریم سے پہلے کسی کو اس نام کے ساتھ موسوم نہیں کیا ہے لیکن جب نبی کریم کی بعثت کا زمانہ قریب آگیا اور عرب کو اہل کتاب کی خبروں سے یہ معلوم ہو گیا تو لوگوں نے اپنی بیٹوں کو اس کے نام کے ساتھ موسوم کیا یہ امید کرتے ہوئے کہ ہو سکتا ہے کہ یہ محمد ہی ہو۔

حجت تمام انبیاء کی حجج سے اظہر ہے۔

قوله وعلی آله:۔ صلوۃ وسلام کے موقع پر نبی کریم کے ساتھ آل کو ذکر کرنا یہ سنت ماثورہ ہے صحابہ کرام نے نبی کریم ﷺ سے پوچھا کیف نصلی علیک آپ نے جواب میں فرمایا قولوا اللھم صل علی محمد وعلی آل محمد لیکن محدثین حضرات جو فقط صلی اللہ علیہ وسلم پر اکتفاء کرتے ہیں وہ یا تو اختصار کی وجہ سے ہے یا اس ارادہ کی وجہ سے کہ آل بنسبت نبی کریم ﷺ کے بمنزلہ نفس واحدہ کے ہے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر صلوۃ یہ آل پر بھی صلوۃ ہے علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ وہ آل جن پر صلوۃ بھیجی جاتی ہے وہ کون ہے اس میں مختلف اقوال ہیں بعض کہتے ہیں کہ بنو ہاشم ہے بعض کہتے ہیں آپ کی اولاد اور بعض کہتے ہیں کہ آپ کے متبعین ہیں یہ قول بھی یہی ہے حضرت انس سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا آل کے بارے میں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کل تقی ایک روایت میں ہے کہ کل مومن ہے۔

قوله واصحابه:۔ اصحاب یہ تو جمع ہے صاحب کی جیسے اطہار جمع ہے طاہر کی یا صحب کی جمع ہے جیسے انہار نہر کی جمع ہے یا صحب کی جمع ہے جیسے انہار نہر کی جمع ہے پھر محدثین حضرات کے نزدیک صحابی وہ ہے جس نے نبی ﷺ کو دیکھا ہو آپ پر ایمان بھی لایا ہو اور حالت ایمان میں اس کو موت بھی آ چکی ہو۔ بعض نے طول صحبت کی شرط بھی لگائی ہے اور بعض نے یہ شرط بھی لگائی ہے کہ نبی ﷺ کے ساتھ غزا میں بھی شریک ہوئے ہوں لیکن صحیح پہلا قول ہے۔

فائدہ:۔ شیعہ سے منقول ہے کہ صلوۃ کے موقع پر اصحاب کو ذکر کرنا یہ بدعت ہے یہ نبی ﷺ سے منقول نہیں ہے شیعہ کے اس قول کے دو جواب دیئے گئے ہیں ایک یہ کہ اصحاب بھی آل میں سے ہیں مذہب مختار کی بناء پر دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ اصحاب پر صلوۃ منقول ہے جیسے کہ قرآن کریم میں اللہ

تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے۔

"خذ من اموالھم صدقۃ تطھرھم وتزکیھم بھا وصل علیھم ان صلوتک سکن لھم"

حضرت عبداللہ بن ابی اوفیٰ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ کے پاس جب لوگ صدقہ لے کر آتے تو نبی کریم ﷺ فرماتے اللھم صل علیٰ آل فلان کسی دن میرے والد نے آپ ﷺ کے پاس صدقہ لیکر حاضر ہوئے تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا

اللھم صل علیٰ آل ابی اوفیٰ

قولہ ھداۃ طریق الحق وحماتہ:- ھداۃ ھا کے ضمہ کے ساتھ جمع ہے ھادی کی حماۃ حا کے ضمہ کے ساتھ جمع ہے حامی کی مشتق ہے حمایت سے اس کا معنی ہے حفاظت یہ دونوں آل اور اصحاب کے لئے نعت ہے یہ بھی ہوسکتا ہے کہ ھداۃ سے مراد آل ہو حماۃ سے مراد اصحاب ہو لف نشر مرتب کے طور پر

وبعد فان مبنی علم الشرائع والاحکام واساس قواعد عقائد الاسلام ھو علم التوحید والصفات الموسوم بالکلام الخ الیٰ

قولہ فحاولت

ترجمہ:- اور حمد وصلوٰۃ کے بعد علم الشرائع والاحکام کی بنیاد اور عقائد اسلام کے قواعد کی جڑ علم التوحید والصفات ہے جو کلام کے ساتھ موسوم ہے وہ جو شکوک کی تاریکیوں اور وہم کی ظلمتوں سے نجات دلانے والا ہے اور یہ کہ باعث امام علماء اسلام کے پیشوا نجم الملت والدین عمر نسفی کا اللہ تعالیٰ دار سلام میں انکا درجہ بلند فرمائیں عقائد نامی یہ مختصر رسالہ اس فن کی روشن

باتوں اور قیمتی باتوں پر مشتمل ہے اسکی فصلوں کے ضمن میں جو دین کے لئے قاعدہ اور اصل ہیں اور اسکی نصوص کے ضمن میں جو یقین کے لئے جوہر اور نگینہ ہیں انتہائی کاٹ چھانٹ اور انتہائی بہتر نظم و ترتیب کے ساتھ

(حل عبارت)

قولہ وبعد - بعد یہ ظرف ہے مبنی بر ضم ہے اگر مضاف الیہ محذوف منوی ہو یعنی بعد الحمد والصلوۃ یہ فصل بین الکلامین کے لئے ذکر کیا جاتا ہے اسی وجہ سے اس کو فصل خطاب کہتے ہیں

فائدہ :- سب سے پہلے بعد کے ساتھ تکلم کرنے والا کون ہے اس میں مختلف اقوال ہیں ایک قول یہ ہے کہ سب سے پہلے بعد کہنے والا حضرت داؤدؑ ہے قرآن مجید میں جو ارشاد ہے واتیناہ الحکمۃ و فصل الخطاب فصل خطاب اس کی تفسیر بھی اسی کے ساتھ کی گئی ہے دوسرا قول یہ ہے کہ یعرب بن قحطان ہے تیسرا قول یہ ہے کہ حضرت یعقوب علیہ سلام ہے چوتھا قول یہ ہے کہ سحبان بن وائل ہے پانچواں قول یہ ہے کہ کعب بن لوی جو نبی کریم ﷺ کے اجداد میں سے ہے

اعتراض:- یہ وارد ہوتا ہے کہ کلام سابق تو انشاء حمد اور انشاء صلوۃ کے لئے ہے اور کلام لاحق اخبار کے لئے ہے خبر کا عطف انشاء پر غیر فصیح ہے

جواب ا :- یہ دیا گیا ہے کہ مطلقاً عدم فصاحت کو تسلیم نہیں کرتے ہیں اگر چہ خبر کا عطف انشاء پر ہے

میں دونوں کے درمیان جمع کیا ہے وہ بھی اسی قبیل سے ہے (حاشیہ علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی)

قولہ فان مبنی علم الشرائع والاحکام :- شرائع جمع ہے شریعت کی۔ شریعت لغت میں راستہ کو کہتے ہیں اور مسلمانوں کے عرف میں شریعت سے دین اسلام مراد ہے اور کبھی دین کے ہر مسئلہ کو شریعت کہتے ہیں شارح نے جو فان مبنی علم الشرائع کہا ہے اس سے بھی یہی معنی مراد ہے۔

والاحکام :- احکام حکم کی جمع ہے علماء شرع کی عرف میں حکم سے مراد خطاب اللہ تعالی ہے المتعلق بافعال المکلفین بالاقتضاء والتخییر ہے اس تعریف کی تفسیر میں مختلف اصطلاحات ہیں ایک اصطلاح اصول فقہ کا ہے اصول فقہ کا اصطلاح یہ ہے کہ حکم وہ خطاب ہے تحریم ہے ندب ہے کراہۃ ہے اباحت ہے یعنی فعل کو واجب کرنا حرام کرنا مندوب کرنا مکروہ کرنا دوسرا اصطلاح فروع فقہ کا ہے کہ حکم کسی فعل کا واجب ہونا یا حرام ہونا یا مندوب ہونا یا مکروہ ہونا یہ خطاب کی تفسیر ماخوطب بہ کے ساتھ کرتے ہیں علم الشرائع والاحکام سے مراد بعض کے نزدیک اصول فقہ اور فروع فقہ ہے کیونکہ اصول فقہ اور فروع فقہ اس نام کے ساتھ زیادہ مشہور ہے بعض یہ کہتے ہیں کہ علم الشرائع سے اصول فقہ مراد ہے اور احکام سے فروع فقہ مراد ہے بعض کہتے ہیں کہ علم الشرائع سے وہ تمام علوم مراد ہیں جو منسوب ہیں شرع کی طرف جیسے تفسیر، حدیث اور علم احکام سے اصول فقہ مراد ہے اور فروع فقہ مراد ہے۔

فائدہ :- علم کلام ان علوم کے لئے اس وجہ سے مبنی ہے کہ علم کلام کے ذریعہ ذات باری تعالی اور صفات باری تعالی کی معرفت حاصل ہو جاتی ہے دلائل کے ذریعہ اور جس کو ذات باری تعالی اور صفات باری تعالی کی معرفت حاصل نہ ہو وہ نہ تو انبیاء علیہم السلام کو پہچان سکتے ہیں نہ قرآن کو

پہچان سکتا ہے نہ حدیث کو اور نہ اصول فقہ کو نہ فروع فقہ کو

قولہ واساس قواعد عقائد الاسلام :- قواعد جمع ہے قاعدۃ کی قاعدہ لغت میں اساس اور بنیاد کو کہتے ہیں اسی طرح اس لکڑی کو بھی کہتے ہیں جس پر کجاوہ کی لکڑیاں رکھی جاتی ہیں علما کی اصطلاح میں قاعدہ وہ اس قضیہ کلیہ کو کہتے ہیں جس سے احکام جزیئہ نکالے جاتے ہیں عقائد اسلامیہ کے لئے اساس و بنیاد کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ ہے کتاب اللہ اور سنت اس وجہ سے بنیاد ہے کہ عقائد عام ہے چاہے عقل کافی ہو ان کے اثبات میں شریعت پر انکا اثبات موقوف نہ ہو جیسے وجود واجب کا مسئلہ اور علم واجب اور قدرت واجب کلام اور ارادہ واجب یہ ایسے مسائل ہیں کہ ان کے اثبات میں عقل کافی ہے شریعت پر موقوف نہیں ہے اور یا عقل کافی نہ ہو ان کے اثبات میں بلکہ انکا اثبات شریعت پر موقوف ہوں جیسے حشر اجساد اور احوال جنت انکا ثبوت موقوف ہیں شریعت پر عقائد کے یہ تمام اقسام واجب ہیں کہ مستفاد ہو کتاب اللہ اور سنت سے تاکہ ان پر اعتماد حاصل ہو جائے اگر کتاب اور سنت سے مستفاد نہ ہوں پھر تو ایسے ہو جاتے ہیں جیسے **حکمۃ الالٰہیہ** کے مسائل جن پر کوئی اعتماد نہیں اس وجہ سے کتاب وسنت عقائد اسلامیہ کیلئے اساس و بنیاد بن گئے۔ (حاشیہ علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی)

اعتراض :- یہ وارد ہوتا ہے کہ مطلقاً یہ دعوی کرنا کہ کتاب وسنت اساس ہے عقائد کیلئے یہ دعوی تسلیم نہیں کیونکہ عقائد دو قسم پر ہیں جیسے کہ اس کی تفصیل گزر چکی ہے بعض وہ ہیں جو ثابت بالشرع ہیں لیکن ان کا عقل انکار کرتے ہیں جیسے وزن اعمال کہ عقل وزن اعمال کا انکار کرتا ہے کیونکہ اعمال اعراض ہیں اور اعراض کے بارے میں قاعدہ ہے اذا وجد فقد فنا موجود ہوتے ہی معدوم ہو جاتے ہیں لیکن شریعت سے ثابت ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے **والوزن یومئذن الحق**

۵۳۷ھ میں سمرقند میں وفات پا گئے انجانی زاھد اور متقی آدمی تھے علم فقہ اور حدیث میں اس کی بہت سی تصنیفات ہیں صاحب ھدایہ کے مشائخ میں سے ہیں۔

اعلی اللہ درجتہ :- یہ اعلاء سے مشتق ہے اعلاء کا معنی بلندی کے ہے اہل جنت کیلئے مختلف درجات ہیں بعض اوپر ہیں بنسبت بعض کے مراتب کے اعتبار سے حدیث میں ہے

" فی الجنتہ مائتہ درجتہ ما بین کل درجتین کما بین السماء والارض رواہ ترمذی "

فی دار السلام :- دار السلام جنت کے اسماء میں سے ہے اللہ تبارک وتعالی کا ارشاد ہے لھم دار السلام عند ربھم جنت کو دار السلام کے ساتھ مسمی کرنے میں مختلف وجوہ ہیں۔

نمبر ۱ :- یہ ہے کہ اہل جنت کیونکہ ہر قسم کے الم اور آفت سے سالم ہیں۔

نمبر ۲ :- وجہ یہ ہے کہ حق سبحانہ ان پر سلام ڈالتے ہیں۔ حدیث میں ہے فعن جابر بن عبداللہ قال رسول اللہ ﷺ بینا اھل جنتہ فی نعیمھم اذ سطع لھم نور فرفعوا روسھم فاذا الرب عزو جل قد اشرف علیھم من فوقھم فقال السلام علیکم یا اھل الجنتہ رواہ محی السنہ

نمبر ۳ :- تیسری وجہ یہ ہے کہ ملائکہ ان پر سلام ڈالتے ہیں اللہ تبارک وتعالی کا ارشاد ہے والملائکۃ یدخلون علیھم من کل باب سلام علیکم

نمبر ۴ :- وجہ یہ ہے کہ اہل جنت میں سے بعض بعض پر سلام ڈالتے ہیں اللہ تبارک وتعالی کا ارشاد ہے تحیتھم فیھا سلام

نمبر ۵ :- وجہ یہ ہے کہ سلام اللہ تبارک وتعالی کے اسماء میں سے ہے تشریفا اللہ تعالی کی طرف اضافت کی گئی ہے

فائدہ:۔ جب سلام اللہ تعالیٰ کے اسماء میں سے ہے تو پھر وجہ تخصیص بالکل ظاہر ہے یعنی دار کی اضافت اللہ تعالیٰ کے اسماء میں سے سلام کی طرف کی گئی ہے نہ کہ کسی اور اسم کی طرف کیونکہ سلام کا معنی بمعنی سلامتہ ہے اور جنت دار السلامتہ ہے تو دونوں میں سے ہر ایک میں سے سلامتی کا معنی موجود ہے۔ (حاشیہ ملا عبد الحکیم سیالکوٹی)

غرر:۔ غرۃ کی جمع ہے غرۃ گھوڑے کی پیشانی کی سفیدی کو کہتے ہیں جو گھوڑے کی عمدہ اور بابرکت ہونے کی علامت شمار کی جاتی ہے۔

درر الفرائد:۔ درر دال کے ضمہ کے ساتھ جمع ہے درۃ کی اس کا معنی ہے موتی۔ فرائد جمع ہے فریدۃ کی اس موتی کو کہتے ہیں جو بڑی بھی ہو اور زیادہ آبدار بھی ہو اسی وجہ سے بنسبت دیگر کے بیش قیمت ہوتی ہے۔

فی ضمن فصول:۔ یہ ترکیب کے اعتبار سے حال واقع ہو رہا ہے غرر اور درر سے ضمن شئی کے باطن کو کہتے ہیں فصول فاء کے ضمہ کے ساتھ جمع ہے فصل کی فصل اس کلام تام کو کہتے ہیں جو ما قبل اور ما بعد سے متصل نہ ہو۔ اکثر اس کا اطلاق اس کلام پر ہوتا ہے جو فیصل ہوتی اور باطل کے درمیان دونوں معنی اس مقام میں جائز ہیں۔

واثناء نصوص:۔ اثناء جمع ہے ثنا کی اس کے معنی ہیں وسط اور درمیان کے نصوص نون اور صاد کے ضمہ کے ساتھ جمع ہے نص کی نص لغت میں اظہار کو کہتے ہیں شریعت کے عرف میں نص کلام شارع کو کہتے ہیں کبھی کبھی ہر وہ کلام جو واضح الدلالت ہو اس کو بھی نص کہا جاتا ہے۔

ھی للیقین جواھر و فصوص:۔ یہ جملہ نصوص کے لئے صفت واقع ہو رہا

ہے یقین اس علم کو کہتے ہیں جو زوال کو قبول نہ کریں جواہر نفیس پتھر کو کہتے ہیں جیسے یاقوت زمرد لولو
فصوص فاء کے ضمہ کے ساتھ جمع ہے فص کی فاء کے فتحہ کے ساتھ نگینہ کو کہتے ہیں۔

من التنقیح والتهذیب :- تنقیح لغت میں کہتے ہیں اخراج المخ من الجوف
العظم ہڈی سے گودا نکالنا اسی طرح تنقیح الشجرة من اعضائها الخالیه عن الفائده
درخت کے بے فائدہ شاخوں کو کاٹنا یہاں تنقیح سے مراد مطلوب کو زوائد سے مجرد کرنا۔

تهذیب:- اس کا معنی سنوارنا اصلاح کرنا نامناسب چیزوں سے خالی کرنا۔

من حسن تنظیم و الترتیب :- تنظیم لغت میں کہتے ہیں موتیوں کو دھاگے
میں پرونا اصطلاح میں الفاظ فصیحہ کی ترکیب کو کہتے ہیں۔

ترتیب وضع اشیاء مخصوص بحیث یقع کل واحد منها فی المقام اللائق به اشیاء مخصوص کو اس
طور پر رکھنا کہ ان میں سے ہر ایک اپنے مناسب مقام میں واقع ہو جائے۔

**فحاولت ان اشرحه شرحا یفصل مجملاته و یبین معضلا
تها الخ الی قوله اعلم :-**

ترجمہ :- تو میں نے ارادہ کیا کہ اس کی ایسی شرح کردوں جو اسکی مبہم اور مجمل باتوں کو کھول دیں
اور اسکی مشکل باتوں کو واضح کردیں اور اسکی لپٹی ہوئی باتوں کو پھیلا دے اور اسکی پوشیدہ باتوں کو ظاہر کر
دیں کلام کو مقصود کی جانب متوجہ کرنے کے ساتھ اس کو منقح کرنے کے دوران اور مقصد پر متنبہ کرنے
کے ساتھ کلام کو واضح کرنے کے دوران اور مسائل کو ثابت کرنے کے ساتھ انھیں بیان کرنے کے بعد
اور دلائل کی باریکیاں بیان کرنے کے ساتھ انھیں زوائد سے پاک کرنے کے بعد اور مقصود مسائل کی
تقریر کے ساتھ ایک تمھید کے بعد اور زیادہ سے زیادہ مفید باتیں بیان کرنے کے ساتھ تجرید حشو و

زوائد عبارت کو خالی کرنے کے ساتھ تنقیح کا پہلو مد نظر رکھتے ہوئے کلام کو طول دینے اور اکتاہٹ میں مبتلا کرنے سے اور کنارہ کشی اختیار کرتے ہوئے درمیانہ روی کی دونوں جانب اطناب اور بے جا اختصار سے اور اللہ ہی سے تحقیق بات کی طرف رہنمائی کرنے اور بے راہ روی سے تلفظ کی حفاظت اور بات کی درستگی پانے کی درخواست کی جاتی ہے اور وہ مجھ کو کافی ہے اور وہ بہترین کارساز ہے۔

حل عبارت :-

قولہ فحاولت :- یہ ارادت کے معنی میں ہے جزاء ہے شرط محذوف کے لئے یعنی اذا کان کذالک فحاولت

قولہ ویبین معضلاته :- معضلات ضاد کے کسرہ کے ساتھ اس کا معنی ہے مشکلات شدیدہ اعضل المرض الطبيب اس وقت بولتے ہیں جبکہ مرض طبیب کو علاج کرانے سے عاجز کر دے یا اعضله الامر اس وقت بولتے ہیں جب کسی پر معاملہ سخت پڑ جائے۔

قولہ وینشر مطویاته :- نشر یہ باب نصر اور ضرب سے ہے اس کا معنی ہے ظاہر کرنا مطویات یہ جمع ہے مطویہ کی اس کا معنی ہے لپٹا ہوا ینشر مطویاته کا معنی یظهر ملفوفاته

قولہ غب تقریر :- غب غین کے کسرہ کے ساتھ ظرف ہے عقیب کے معنی میں ہے تو ترجمہ یوں ہوگا کہ مصنف اور علماء کے کلام کی تقریر کے بعد کیونکہ شارح پہلے علماء کی تقریر کو ذکر کرتے ہیں پھر جو شارح کے ہاں جو حق ہے اس کی تحقیق کرتے ہیں۔

قولہ مع تجرید :- تجرید سے مراد زوائد کو حذف کرنا ہے شارح نے کتب اصولیہ کے اسماء کو ذکر کیے ہیں براعت استہلال کے لئے جیسے تنقیح تہذیب توضیح مقاصد تجرید

قولہ عن الاطالة والاملال :- ترکیب کے لحاظ سے یہ دونوں باب سے طرفین سے یا

بیان ہے طرفین کے لئے اطالت کا معنی ہے دراز کرنا املال کا معنی ہے پریشان کرنا

وهو حسبي ونعم الوكيل :- یہ دو جملے ہیں ایک کا دوسرے پر عطف کیا گیا ہے واو کے ذریعہ علماء علم بیان والوں نے اس عطف پر اشکال وارد کیا ہے

اشکال :- یہ وارد ہوتا ہے کہ جملہ ثانیہ یعنی ونعم الوكيل یہ انشائیہ ہے کیونکہ افعال مدح کو انشاء مدح کے لئے وضع کیے گئے ہیں اور پہلا جملہ یعنی وهو حسبي یہ جملہ اخباریہ ہے تو ان دونوں جملتین میں سے ایک کا دوسرے جملے پر عطف جائز نہیں ہے واو کے ذریعہ کیونکہ دونوں جملتین میں کمال انقطاع موجود ہے اسی طرح فقط حسبی پر بھی عطف جائز نہیں ہے کیونکہ فقط حسبی پر جب عطف ہوگا یا تو بغیر تاویل کے ہوگا یا حسبي کے تاویل میں کر کے عطف ہوگا اگر بغیر تاویل کے ہے تو اس وجہ سے ناجائز ہے پھر تو عطف جملہ علی المفرد کی خرابی لازم آئے گی اور اگر تاویل کے ساتھ ہو یعنی حسبی کو کسبی کے تاویل میں کر کے عطف ہوگا یہ بھی جائز نہیں ہے اگر چہ اس لحاظ سے مناسبت موجود ہے کہ دونوں جملتین ہیں لیکن پہلا جملہ خبریہ ہے ثانی انشائیہ ہے تو وہی خرابی لازم آئیگی جو خرابی پہلے سے لازم آئی تھی۔

جواب ۱ :- یہ دیا گیا ہے کہ جملہ اولی اگر چہ صورۃ تو خبریہ ہے لیکن یہ محل دعا میں واقع ہے اس سے مقصود انشاء کفایت ہے اخبار مقصود نہیں ہے تو انشاء کے لحاظ سے دونوں جملتین میں مناسبت پائی گئی ہے

جواب ۲ :- یہ جواب علامہ خیالی نے دیا ہے کہ یہ عطف القصہ علی القصہ کے قبیل سے ہیں بغیر لحاظ کرتے ہوئے اخباریت اور انشائیت کے۔

لیکن اس جواب پر علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی نے اعتراض وارد کیا ہے کہ عطف القصہ

علی القصہ کیلئے شرط یہ ہے کہ معطوف علیہ اور معطوف دونوں میں سے ہر ایک جملہ متعدد ہو یہاں پر تو یہ شرط موجود نہیں ہے پھر علامہ سیالکوٹی خود اس کا جواب دیتے ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ شارح نے عطف القصہ علی القصہ سے یہ مراد لیا ہو کہ جملتین میں سے ہر ایک کے حاصل مضمون کو عطف کرنا دوسرے جملے کے حاصل مضمون پر بغیر نظر کرتے ہوئے لفظ کی طرف۔

جواب ۳ :- یہ دیا گیا ہے کہ معطوف میں مبتدا کو مقدر مانیں گے یعنی وھو نعم الوکیل پڑھیں گے جس پر قرینہ معطوف علیہ میں مبتدا کا موجود ہونا ہے پھر جملہ ثانیہ بھی اخبار یہ بنا۔ جملتین میں مناسبت موجود ہوگی۔

جواب ۴ : یہ دیا گیا ہے کہ عطف الانشاء علی الاخبار جائز ہے اگر اس کیلئے محل من الاعراب ہے جیسے کہ قرآن مجید میں ارشاد ہے قالوا حسبنا اللہ و نعم الوکیل یہاں پر نعم الوکیل معطوف ہے حسبنا اللہ پر اور اس کیلئے محل من الاعراب ہے کیونکہ یہ مقولہ ہے قالوا کیلئے۔

جواب نمبر ۵ :- علماء بیان کی ایک جماعت نے عطف بین الانشاء والاخبار کو جائز قرار دیا ہے اسی وجہ سے زید یضرب بالقید و بشر اعمروا بالعفو کی ترکیب کو مستحسن جانا گیا ہے اگرچہ اس ترکیب میں بھی عطف انشاء کا اخبار پر ہے۔

جواب نمبر ۶ :- یہ دیا گیا ہے اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ قول مدح انشاء ہے اگرچہ شہرت تو انشاء کے اندر ہو چکی ہے کیونکہ اس میں صدق اور کذب کا احتمال موجود ہے چنانچہ اگر کسی برے اخلاق والے کے بارے میں یوں کہا جائے نعم الرجل تو یہ قطعاً کذب ہوگا۔

جواب نمبر ۷۔ یہ دیا گیا ہے کہ فقط مدح من وجہ انشاء ہے من وجہ اخبار ہے تو اس حیثیت سے کہ من وجہ اخبار ہے عطف بھی جائز ہے اور یہ عطف قرآن مجید میں بھی واقع ہے جیسے اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے فحسبهم جهنم وبئس المهاد۔

اعلم ان الاحكام الشرعيه منها ما يتعلق بكيفيه العمل وتسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى اصلية واعتقادية الخ الى قوله وقد كانت

ترجمہ :- جاننا چاہیے کہ احکام شرعیہ بعض تو وہ ہیں جو عمل کی کیفیت سے تعلق رکھتے ہیں اور انہیں فرعیہ اور عملیہ کہا جاتا ہے اور بعض وہ ہیں جو اعتقاد سے تعلق رکھتے ہیں اور انہیں اصلیہ اور اعتقادیہ کہا جاتا ہے اور پہلی قسم کے احکام سے تعلق رکھنے والے علم کو علم الشرائع و الاحکام کہا جاتا ہے کیونکہ وہ صرف شریعت کے ذریعہ سے معلوم ہوتے ہیں اور لفظ احکام بولے جانے کے وقت ذہن ان ہی کی طرف سبقت کرتا ہے اور دوسری قسم کے احکام سے تعلق رکھنے والے علم کو علم التوحید والصفات کہا جاتا ہے کیونکہ اس فن کا سب سے مشہور مسئلہ ہے اور اس فن کے مقصود مسائل میں سے سب سے زیادہ شرف کا حامل مسئلہ ہے۔

حل عبارت :-

قوله ان الاحكام الشرعيه :- احکام جمع ہے حکم کی، حکم کے تین معانی ہیں۔

نمبر ۱ :- نسبته امر الى آخر ايجابا او سلبا

نمبر ۲ :- ادراك وقوع النسبته اولا وقوعها

نمبر۳ - خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او تخییر جیسے وجوب، اباحت، ندب، تحریم، کراهته وغیرہ لیکن ان معانی ثلثہ میں جو تیسرا معنی ہے تو مصطلح اصولیین ہے یعنی خطاب اللہ تعالی اسی معنی یہاں پر مراد نہیں ہو سکتا کیونکہ حکم دینے سے تقسیم کیا ہے عملی اور اعتقادی کی طرف معنی ثالث میں افعال ذکر ہیں اور افعال سے متبادر افعال جوارح مراد ہوتے ہیں جو کہ مقابل ہیں اعتقادیات کے تو یہ مسائل عملیہ کو تو شامل ہیں لیکن مسائل اعتقادیہ کو تو شامل نہیں ہیں اس پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے۔

اعتراض :- یہ ہے کہ افعال سے مراد عام ہے افعال جوارح ہو یا افعال قلب پھر تو یہ تیسرا معنی بھی مسائل عملیہ اور اعتقادیہ دونوں کو شامل ہو گیا۔

جواب :- اس اعتراض کا جواب علامہ خیالی نے یہ دیا ہے اگر حکم کا تیسرا معانی مراد لیا جائے تو لازم آئے گا کہ علم کلام کے مسائل منحصر ہوں علم بالوجوب وغیرہ میں حالانکہ علم کلام میں بعض ایسے مسائل ہیں جن کا نہ تو وجوب کے ساتھ تعلق ہے نہ فرضیت کے ساتھ تعلق ہے اسی طرح دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ الشرعیۃ کے لفظ کی استدراک لازم آئیگا کیونکہ معنی ثالث میں خطاب اللہ ذکر ہے اور خطاب اللہ تو شرعی ہوتا ہے پھر تو یہ شرعیہ کو ذکر کرنے کا کیا معنی ہے۔

قولہ منہا ما یتعلق بکیفیۃ العمل :- جو احکام ہم کو شریعت سے معلوم ہوئے ہیں وہ احکام دو قسم پر ہیں بعض وہ ہیں جو عمل سے تعلق رکھتے ہیں یعنی ان سے مقصود بندوں سے کسی عمل کا مطالبہ کرنا جیسے شریعت کا یہ حکم ہے کہ نماز فرض ہے، روزہ فرض ہے، زکوۃ فرض ہے ان احکامات سے مقصود بندوں سے نماز، روزہ، زکوۃ کی ادائیگی ہے ایسے احکام کو احکام عملیہ کہتے ہیں کیونکہ ان کا تعلق عمل سے ہے اور ان کو احکام فرعیہ بھی کہتے ہیں کیونکہ یہ اصول اعتقادیہ کے علم پر متفرع ہوتے ہیں اور

ان احکام کے بیان سے جو علم متعلق ہوتا ہے اس کو علم الشرائع والاحکام کہتے ہیں علم الشرائع اس وجہ سے کہتے کہ ان کے علم کا ذریعہ صرف شریعت ہے عقل کا اس میں کوئی دخل نہیں اور ان کو علم احکام بھی کہتے ہیں کیونکہ لفظ احکام بولے جانے کے وقت ذہن انہی باتوں کی طرف منتقل ہوتا ہے جو عمل سے تعلق رکھتی ہیں۔

دوسرے بعض احکام وہ ہیں جو صرف ماننے اور اعتقاد رکھنے سے تعلق رکھتے ہیں مثلاً شریعت کا یہ حکم ہے کہ اللہ حی ہے، سمیع ہے، بصیر ہے، علیم ہے ان سے مطلوب عمل نہیں بلکہ ان صفات کے ساتھ اللہ تعالیٰ کو متصف ماننا اور اعتقاد کر لینا ہے ایسے احکام کو احکام اعتقادیہ کہتے ہیں کیونکہ اس کا تعلق اعتقاد سے ہے اور ان کو احکام اصلیہ بھی کہتے ہیں کیونکہ احکام عملیہ ان ہی پر متفرع ہوتے ہیں اور جس فن سے ان احکام علمیہ کا علم ہوتا ہے اس کو علم التوحید والصفات کہتے ہیں۔

وقد کانت الاوائل من الصحابۃ والتابعین رضوان اللہ تعالیٰ اجمعین لصفاء عقائدھم ببرکۃ صحبۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ الی قولہ لان عنوان مباحثہ :۔

ترجمہ :۔ اور متقدمین یعنی صحابہ اور تابعین نبی اقدس ﷺ کی صحبت کی برکت اور آپ کے زمانے سے قریب ہونے کے سبب اور نئے مسائل اور اختلافات کم پیش آنے اور قابل اعتماد حضرات سے رجوع اور دریافت کرنے پر قادر ہونے کی وجہ سے ان دونوں علموں کو مدون کرنے اور باب وار فصل وار مرتب کرنے اور ان کے مسائل کو جزیات اور کلیات کی شکل میں بیان کرنے سے مستغنی اور بے نیاز تھے اور یہاں تک کہ مسلمانوں کے درمیان فتنے اور ائمہ دین پر ظلم رونما ہوا اور بدعات اور خواہشات نفس کی طرف لوگوں کا میلان ظاہر ہوا اور نئے نئے مسائل اور ان کے بارے میں علماء کے فتاویٰ اور

اہم مسائل میں علماء کی طرف لوگوں کا رجوع بڑھ گیا تو علماء کرام نظر و استدلال اجتہاد و استنباط اور قواعد اور اصول تیار کرنے اور ابواب و فصول ترتیب دینے اور دلائل کے ساتھ زیادہ سے زیادہ مسائل بیان کرنے اور اعتراضات کو ان کے جوابات سمیت ذکر کرنے اور اصطلاحی الفاظ کو متعین کرنے اور مذاہب و اختلافات بیان کرنے میں لگ گئے اور انہوں نے اس علم کا جو تفصیلی دلائل کے ساتھ احکام عملیہ کی معرفت عطا کرے فقہ نام رکھا ہے اور جو ادلہ کے ان احوال کی اجمالی معرفت عطا کرے جو مفید احکام ہیں اس کا اصول فقہ نام رکھا اور جو تفصیلی دلائل سے عقائد کی معرفت عطا کرے اس کا نام کلام رکھا۔

حل عبارت :-

قولہ و قد کانت الاوائل :- اس عبارت سے شارح علامہ تفتازانی ایک اعتراض کا جواب دیتے ہیں

اعتراض :- یہ وارد ہوتا ہے کہ تدوین علم کلام یہ بدعت ہے، یہ مدعی ہے معترض کی دلیل کو قیاس اقترانی کے نمط پر ذکر کی جاتی ہے قیاس یوں بنے گی تدوین علم کلام بدعتہ لانہ لم یکن فی خیر القرون و کل ما ھکذا شانہ فھو بدعتہ فتدوین ھذا العلم بدعتہ یا اعتراض کی تقریر یوں کی جائے کہ آپ تو علم کلام کی شرافت بیان کرتے ہو حالانکہ اس علم کیلئے کوئی شرافت اور عاقبتہ حمیدہ نہیں ہے کیونکہ یہ علم نہ نبی کریم ﷺ کے زمانے میں تھا نہ تابعین کے زمانے میں پھر اس علم کیلئے شرافت کہاں سے ثابت ہوگی شارح علامہ تفتازانیؒ اس اعتراض کے جواب دینا چاہتے ہیں۔

جواب :- کا حاصل یہ ہے کہ صحابہ کرام کے عقائد نبی کریم ﷺ کی صحبت کی برکت سے اور

تابعین کے عقائد ذات نبوت سے قریب العہد ہونے کی وجہ سے شکوک وشبہات سے پاک تھے اسی طرح اس زمانے میں نئے مسائل کہ جن کا حکم شریعت میں منصوص نہ ہو اور اختلافات بھی کم پیش آتے تھے اور اگر کوئی نیا مسئلہ بھی آیا یا کسی مسئلے میں کوئی اختلاف ہوا۔ تو ایسے اجلۂ صحابہ سے دریافت کر کے اپنے شکوک وشبہات اور اختلافات کا ازالہ کر سکتے تھے ان وجوہات کی بنا پر انہیں مذکورہ دونوں فنون کی تدوین کی حاجت نہ تھی لیکن بعد میں مسلمانوں کے درمیان اعتقادی فتنے رونما ہوئے اور معتزلہ اور خوارج وغیرہ فرق باطلہ پیدا ہوئے اور علماء حق پر ظلم وزیادتی ظاہر ہونے لگی اور بدعات اور خواہشات نفس کی طرف لوگوں کا میلان ظاہر ہوا اسی طرح عمل سے تعلق رکھنے والے نئے نئے مسائل کثرت سے پیش آنے لگے اور ان کے بارے میں علماء کے جوابات اور فتاویٰ مختلف ہوئے اور اہم مسائل میں لوگوں کا علماء کی طرف رجوع بڑھنے لگا تو جن حضرات کو اللہ تعالیٰ نے نظر واستدلال کی صلاحیت مرحمت فرمائی تھی انہوں نے اجتہاد اور استنباط کر کے دونوں فنون کے مسائل کو مدلل کیا اور ان پر وارد کیے جانے والے شبہات واعتراضات کو ذکر کر کے ان کے جوابات دیے۔

قولہ وسموا ما یفید معرفۃ الاحکام الخ:۔ جس علم سے تفصیلی دلائل کے ساتھ احکام العملیہ کی معرفت حاصل ہوتی ہے اس کا نام فقہ رکھا اس عبارت پر ایک مشہور اعتراض وارد ہوتا ہے۔

اعتراض:۔ حاصل اعتراض یہ ہے کہ فقہ کی تعریف یفید کے ساتھ کرنا یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ دو خرابیوں میں سے ایک خرابی ضرور لازم آئیگی یا تو اتحاد بین المفید والمفاد کی خرابی لازم آئیگی یعنی مفید اور مفاد دونوں ایک بن جاتے ہیں اور یا علیحدہ بتباینین میں سے ایک مباین کو دوسرے مباین کے ساتھ مسمیٰ کرنے کی خرابی لازم آئے گی۔

وجه الملازمه - یہ ہے کہ ما یفید دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو عین معرفت احکام ہوگا جو کہ فقہ ہے یا تو غیر ہوگا اگر ما یفید عین معرفت احکام ہے تو اتحاد بین المفید والمفاد لازم آیا اور اگر ما یفید غیر معرفت احکام ہے تو ایک مبائن کو دوسرے مبائن کے ساتھ مسمّی کرنا لازم آیا جب کہ دونوں شقیں باطل ہیں۔

جواب ۱:- یہ دیا گیا ہے کہ شق ثانی کو اختیار کرتے ہیں کہ ما یفید معرفۃ احکام کا غیر ہے لیکن رد کیا اعتراض تو اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ ما یفید معرفت احکام کا غیر تو ہے لیکن **بالکلیہ** غیر نہیں بلکہ مناسبت موجود ہے مناسبت یہ ہے کہ ما یفید عبارت ہے مسائل مدللہ سے اور یہ سبب ہے معرفت احکام کیلئے جو فقہ ہے تو یہ **تسمیته السبب باسم المسبب** کے قبیل سے ہے

جواب ۲:- یہ دیا گیا ہے کہ ما یفید سے مراد احکام کلیہ ہیں اور معرفت احکام سے مراد احکام جزئیہ ہے اور معرفۃ احکام کلیہ سے معرفت احکام جزئیہ آجاتے ہیں جیسے الصلوٰۃ واجبۃ یہ ایک حکم کلی ہے اس سے معرفت جزئی ہو سکتا ہے جیسے صلوٰۃ زید وغیرہ واجب ہے

جواب ۳:- یہ دیا گیا ہے کہ شق اول کو اختیار کرتے ہیں یعنی ما یفید معرفت احکام کا عین ہے باقی رہ گیا اعتراض تو اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ مفید اور مفاد کے درمیان مغایرت اعتباری بھی کافی ہے اور مغایرت اعتباری موجود ہے وہ اس طرح کہ جو کتاب میں لکھی ہوئی ہو ذہن میں حاصل نہ ہو تو مفید ہے اور جب ذہن میں حاصل ہو جائے تو مفاد ہے جیسے علم زید صفت کمال کا فائدہ دیتا ہے اور علم زید صفت اس حیثیت سے کہ کتاب میں مسطور ہے مفید ہے اور علم زید صفت کمال کا فائدہ دیتا ہے کہ ذہن میں حاصل ہو جائے تو مفاد ہے۔

اعتراض :- اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ معرفت احکام سے مراد یا تو معرفت جمیع احکام ہے یا بعض معین احکام ہے مثلاً نصف وثلث یا بعض مبہم یا اکثر یہ تمام احتمالات باطل ہیں اول تو اس وجہ سے باطل ہے کہ امام اعظم ابو حنیفہ صاحب سے دہر کے بارے میں پوچھا گیا تو امام صاحب نے لا ادری میں جواب دیا نیز حضرت امام مالک صاحب سے 40 مسائل کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے صرف 4 کا جواب دیے کہ 36 کے بارے میں لا ادری کہا دوسرا احتمال اس وجہ سے باطل ہے کہ احکام کی کمیت تو مجہول ہے ان کے لئے نصف اور ثلث کا معلوم نہیں کی جا سکتی تیسرا احتمال اس وجہ سے باطل ہے کہ اس سے یہ لازم آئے گا کہ جس شخص کو ایک یا دو مسئلے دلیل کے ساتھ معلوم ہوں اس کو فقیہ کہا جائے حالانکہ ایسے شخص کو فقیہ کہنا خلاف اجماع ہے اور چوتھا احتمال اس وجہ سے باطل ہے کہ اکثر تو وہ ہوتا ہے جو نصف سے زیادہ ہو تو جب نصف معلوم نہ ہو بلکہ مجہول ہے تو اکثر بھی مجہول ہوگا۔

جواب :- یہ دیا گیا ہے کہ احکام سے مراد جمیع احکام ہیں اور علم بالاحکام کا معنی ہے کہ ملکہ استخراج اس کو حاصل ہوگا (نبراس)

فائدہ :- علم فقہ مختلف فنون کی طرف منقسم ہے۔ نمبر۱ ان میں سے فن عبادت ہے اس فن میں طہارت ہے نماز ہے زکوٰۃ صوم اور حج ہے اعتکاف اور وقف ہے۔ دوسرا ان میں سے حفظ نسل ہے اس میں سے نکاح ہے اور طلاق ہے تیسرا فن حفظ مال ہے اس میں سے بیع ہے اجارہ ہے ہبہ ہے امانت ہے شرکت ہے مزارعت ہے چوتھا فن عدل ہے اس میں سے قضاء ہے شہادت ہے پانچواں فن سیاست ہے اس میں سے جہاد ہے حدود ہے جنایات ہے چھٹا فن حظر واباحت ہے اس میں سے ذبائح صید ہے اور لباس ہے ساتواں فن فرائض ہے

(حاشیہ مولوی ملتانی)

فائدہ :- اجمالاً ادلہ کے احوال میں سے چند احوال یہ ہیں نمبر۱ قرآن کے احوال میں سے یہ ہے کہ قرآت شاذہ جو رجال ثقات سے مروی ہو اس پر عمل کیا جائے گا اس لئے کہ اس کا درجہ حدیث صحیح سے کم نہیں نمبر2 حدیث کے احوال میں سے یہ ہے کہ حدیث کے راوی نے اگر اپنی روایت کردہ حدیث کے خلاف عمل کیا تو

یہ دلیل ہے اس بات پر کہ یہ حدیث منسوخ ہو چکی ہے نمبر 3 قرآن اور حدیث دونوں کے احوال میں سے یہ ہے کہ امر وجوب کیلئے ہے اگر کوئی قرینہ موجود ہو عدم وجوب پر نمبر 4 احوال اجماع سے یہ ہے کہ اجماع حجت ہے اس پر عمل کرنا واجب ہے بوجہ ان آیات اور احادیث کے جو اجماع کے بارے میں وارد ہو چکی ہے نمبر 5 احوال قیاس میں سے یہ ہے کہ قیاس حجت ہے اس لیے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے فاعتبروا یا اولی الابصار نمبر 6 احوال قیاس میں سے یہ ہے کہ قیاس خفی اگر قوی ہو تو اس کو قیاس جلی پر ترجیح حاصل ہوگی پھر مجتہد ان مجولات سے ادلہ تفصیلیہ کا استخراج کرتے ہیں احکام عملیہ پر (نبراس)

فائدہ:- اجماع حجت قطعی ہے یا ظنی اس میں اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ اجماع حجت قطعی ہے احناف میں سے شمس الائمہ کا یہی مذہب ہے بعض کہتے ہیں کہ اجماع حجت ظنی ہے ان میں سے امام رازی بھی ہے بعض کہتے ہیں کہ اجماع کیلئے مراتب ہے صحابہ کرام کی اجماع بمنزلہ کتاب اور خبر متواتر کے ہے اور بعد میں آنے والوں کی اجماع بمنزلہ خبر مشہور کے ہے۔

لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا وكذا الخ الى قوله ومعظم خلافياته:-

ترجمہ:- اس علم کا نام کلام رکھا اس لئے کہ اس علم کے مسائل کا عنوان ان کا قول **الکلام فی کذا و کذا** ہوا کرتا تھا اور اس لئے کہ کلام کا مسئلہ اس علم کے مسائل میں سب سے زیادہ مشہور تھا اور سب سے زیادہ نزاع اور جدال کا باعث تھا یہاں تک کہ بعض ظالموں نے بہت سے اہل حق کو قرآن کے مخلوق ہونے کا قائل نہ ہونے کی وجہ سے قتل کرا دیا۔ اور اس لئے کہ یہ علم مسائل شرعیہ کو ثابت کرنے اور مخالفین کو ساکت والا جواب کرنے کے سلسلہ میں کلام پر قدرت پیدا کرتا ہے جس طرح منطق فلاسفہ کے لئے اور اس لئے کہ کلام کے ذریعے سیکھے اور سکھائے جانے والے علوم میں یہ علم اول الواجبات ہے

[illegible]

ساتھ خاص کر دیا گیا اور دیگر علوم پر اس نام کا اطلاق نہیں کیا گیا اور اس لئے کہ یہ علم صرف بحث و مباحثہ اور جانبین سے کلام کو ادلنے بدلنے سے حاصل ہوتا ہے اور اس کے علاوہ علوم کتابوں کے مطالعہ اور غور وفکر سے بھی حاصل ہو جاتے ہیں اور اس لئے کہ یہ علم دیگر علوم کے مقابلہ میں زیادہ نزاع اور اختلاف والا ہے اس بنا پر یہ علم مخالفین کے ساتھ کلام کرنے اور ان کی تردید کا زیادہ محتاج ہے اور اس لئے کہ یہ علم اپنے دلائل کے قوی ہونے کی وجہ سے ایسا ہو گیا گویا کہ بس یہی کلام ہے اسکے علاوہ علوم کلام نہیں جیسا کہ دو کلاموں میں سے قوی تر کے متعلق کہا جاتا ہے کہ یہی کلام ہے اور اس لئے کہ یہ علم ایسے قطعی دلائل پر مبنی ہونے کی وجہ سے جن میں سے بیشتر کی تائید نقلی دلائل سے ہوتی ہے دیگر علوم کے مقابلہ میں دل میں تیزی سے اثر کرنے والا اور اس میں سرایت کرنے والا ہے لھذا اسکو کلام کے ساتھ موسوم کیا گیا جو کلم سے مشتق ہے اور کلم کا معنی زخمی کرنا ہے اور یہی متقدمین کا علم کلام ہے

قولہ لان عنوان مباحثہ: اس عبارت سے شارح علم کلام کے آٹھ وجوہ تسمیہ ذکر کرتے ہے

نمبر ۱: اس فن کے مباحث کا عنوان الکلام فی کذا وکذا ہے مثلاً قرآن کے مخلوق یا غیر مخلوق ہونے کے مسئلہ کا عنوان الکلام فی مسئلہ خلق القرآن ہوا کرتا تھا

نمبر ۲: اس فن کے مسائل میں کلام الٰہی کے حادث ہونے یا قدیم ہونے کا مسئلہ ایک زمانے میں دیگر مسائل کے مقابلے میں زیادہ شہرۃ کا حامل رہا تو تسمیۃ الشیٔ باسم اشہر اجزائہ کے طور پر اس علم کا نام کلام رکھا

نمبر ۳: جس طرح منطق کو منطق کے ساتھ اس وجہ سے مسمی کیا جاتا ہے کہ منطق علوم فلسفہ میں قوت

نطق کا فائدہ دیتا ہے اسی طرح اس علم کو کلام کے ساتھ موسوم کیا کیونکہ یہ علم علوم شرعیہ میں قوت تکلم کا فائدہ دیتا ہے۔

نمبر۴ :- یہ علم ایک ایسا علم ہے کہ جس سے ذات باری تعالیٰ کی معرفت حاصل ہوتی ہے اور ذات باری تعالیٰ کی معرفت اول الواجبات ہے کیونکہ ایمان باللہ والرسول اول الواجبات ہے۔ تو یہ علم بھی کلام کے ذریعے سیکھنے سکھائے جانے والے علوم میں اول الواجبات ہوگا لہٰذا اس علم کو اول الواجبات ہونے کی وجہ سے اس کو کلام کے ساتھ موسوم کیا گیا اور دیگر علوم سے ممتاز کرنے کیلئے یہ نام اسی کے ساتھ خاص کیا گیا دیگر علوم پر اس نام کا اطلاق نہیں کیا گیا۔

نمبر۵:- یہ علم فریقین کے درمیان کلام اور بحث اور مباحثہ ہی سے حاصل ہوتا ہے بخلاف دیگر علوم کے کہ دیگر علوم کتابوں کے مطالعہ اور غور وفکر سے بھی حاصل ہوتے ہیں تو گویا کلام اس علم کے حصول اور اس علم میں پختگی پیدا ہونے کا سبب ہے۔ اس لئے تسمیہ الشئی باسم السبب کے طور پر اس علم کا نام کلام رکھا

نمبر۶ :- اس علم میں بنسبت دیگر علوم کے خلاف وتنازع زیادہ ہے کیونکہ اس علم میں مخالفت کرنے والے اہل قبلہ میں سے بہتر ۷۲ فرقے ہیں لہٰذا رفع خلاف اور مخالفین کی تردید کی خاطر اس علم کو مخالفین کے ساتھ کلام اور بحث ومباحثہ کی شدید حاجت ہے۔ تو یہ علم محتاج ہوا اور کلام محتاج الیہ جب ایسا ہوا۔ تو تسمیۃ المحتاج باسم المحتاج الیہ کے طور پر اس علم کا نام کلام رکھا گیا۔

نمبر۷ :- جس طرح دو کلاموں میں سے ایک کلام زیادہ قوی ہو جو مبنی بر دلیل ہو تو اس کے متعلق حصر کے ساتھ کہتے ہیں کہ کلام تو بس یہی ہے اسی طرح یہ علم بھی اپنے دلائل کی قوت کی وجہ سے ایسا ہو گیا گویا

بس یہی کلام ہے دیگر علوم اس کے مقابلے میں کلام کہلانے کے مستحق ہی نہیں۔

نمبر ۸:۔ اس فن کے مسائل ایسے قطعی اور عقلی دلائل سے ثابت ہیں جن میں سے بیشتر کی تائید نقلی دلائل سے بھی ہوتی ہے اس بناء پر دل میں زیادہ اثر انداز ہو جاتے ہیں۔ گویا کہ وہ سینے کو زخمی کرتے ہوئے دل میں اتر جاتے ہیں لہذا اس علم کو اس کلام کے ساتھ موسوم کیا جو کہ مشتق ہے کلم سے جسکا معنٰی زخمی کرنے کا ہے۔

نوٹ :۔

آج بروز سوموار ۱۲ جمادی الاولی بمطابق ۲ جون ۲۰۰۳ء جس وقت بندہ یہ اوراق لکھ رہا تھے تو ایک افسوسناک خبر پہنچی کہ جامعہ بحر العلوم کے لائق طالبعلم عبدالرحمن شہید چھٹیاں گزارنے کے بعد واپس آرہے تھے کہ راستے میں کرنٹ لگنے سے خالق حقیقی سے جا ملے جو شرح عقائد کے سبق میں بھی شریک تھے۔ انا للہ و انا الیہ راجعون۔

ھذا ھو کلام القدماء :۔ یعنی جو علم معرفت عقائد کا فائدہ دیتا ہے بغیر خلط فلسفیات کے وہ سلف کا کلام ہے۔

ھذا :۔ ھذا کے مشار الیہ میں تین احتمال ہے (۱) بشرط شیئی یعنی معرفت عقائد مع خلط فلسفیات (۲) لابشرط شیئی یعنی معرفت عقائد مطلقا عام ہے کہ خلط فلسفہ ہو یا نہ ہو (۳) بشرط لا شیئی یعنی بشرط عدم خلط فلسفہ ان تینوں احتمالات میں سے دو احتمال فاسد ہے ایک احتمال صحیح ہے احتمال اول تو اس وجہ سے فاسد ہے کہ خلط فلسفہ متاخرین کے کلام میں ہے نہ کہ متقدمین کے کلام میں اور دوسرا احتمال اس وجہ سے فاسد

ہے کہ اس میں بھی تو خلط فلسفہ کا احتمال ہے اور اسکو پہلے ہی سے رد کر دیا گیا ہے لہذا ایک احتمال صحیح ہے

یعنی معرفت عقائد بغیر خلط فلسفہ کے

اعتراض :۔ یہ ہوتا ہے کہ شارح نے وجہ تسمیہ درمیان میں ذکر کئے ہیں حالانکہ مناسب یہ تھا کہ کلام متقدمین ذکر کرنے کے بعد کلام متاخرین کو ذکر کرتے بعد میں وجہ تسمیہ کو ذکر کرتے کیونکہ متاخرین کا جو کلام ہے وہ بھی تو کلام ہے

جواب :۔ جواب یہ ہے کہ علم کلام کو کلام کے ساتھ موسوم کیا ہے یہ تسمیہ چونکہ متقدمین کی طرف سے واقع ہو چکی ہے نہ کہ متاخرین کی طرف سے متاخرین نے اس تسمیہ میں متقدمین کی موافقت کی ہے اس وجہ سے مناسب یہ تھا جیسے کہ شارح نے یہ کہا تھا کہ وجہ تسمیہ کو کلام متقدمین کے بعد ذکر کرتے ہے یہ بات معلوم ہو جائے کہ یہ وجہ تسمیہ متقدمین کی طرف سے ہے نہ کہ متاخرین کی طرف سے

:۔ حل عبارت :۔

و معظم خلافیاته مع الفرق الاسلامیه :۔ یہاں شارح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ متقدمین کا زیادہ تر اختلاف اسلامی فرقوں میں سے زیادہ معتزلہ کے ساتھ تھا اس لئے کہ معتزلہ پہلا گروہ ہے جنہوں نے عقائد کے باب میں اس چیز کی مخالف قواعد کی بنیاد رکھی جس کو اہل سنت نے بیان کیا اور جس پر صحابہ کی جماعت عمل پیرا تھی معتزلہ کے کلام کا منبع چونکہ قواعد فلاسفہ تھے اس وجہ سے معتزلہ کے ساتھ اختلاف زیادہ رہا۔

مثال :۔ اہل سنت والجماعت کا عقیدہ یہ ہے کہ رؤیت باری تعالیٰ ممکن ہے اس پر نصوص بھی شاہد ہے کہ اہل جنت باری تعالیٰ کو دیکھیں گے۔

لیکن معتزلہ نے رویت باری تعالیٰ کا انکار کیا ہے اور انہوں نے قواعد فلاسفہ پر اعتبار کیا ہے اور یہ کہتے ہیں کہ رویت کیلئے یہ شرط ہے کہ رائی اور مرئی ان دونوں کے درمیان مسافت ہو نہ انتہائی بعید اور نہ انتہائی قریب اور اللہ تعالیٰ اس سے بلند اور بالا ہے اہل سنت والجماعت ان کو جواب دیتے ہیں کہ یہ تو ایک ظاہری شرط ہے رائی اور مرئی کے درمیان اور موکر حقیقی رویت میں ذات باری تعالیٰ ہے اللہ تعالیٰ اس پر قادر ہے کہ اس شرط کو ختم کر دیں یہ بحث اپنے مقام پر آنے والا ہے۔

وجہ تسمیہ معتزلہ:- ایک آدمی امام حسن بصریؒ کے پاس آیا اور کہنے لگا۔ یا امام الدین ظهر فی زماننا جماعته یکفرون صاحب الکبیرہ و جماعته یقولون لا یضر مع الایمان معصیته تو اس وقت واصل بن عطا کھڑے ہو گئے اور کہنے لگے مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے نہ کافر ہے مسجد کے کسی ستون کے پاس جا کر بیٹھ گئے اس جملے کو دہراتے تھے اور یہ کہتے تھے کہ اگر بغیر توبہ کے مر گیا جہنم میں داخل ہو گا اس پر امام حسن بصریؒ نے فرمایا قد اعتزل عنا

اعتراض :- یہ ہوتا ہے کہ خود امام حسن بصریؒ سے یہ بات بھی منقول ہے کہ مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے نہ کافر تو پھر واصل بن عطا کیوں معزول ہو گیا۔ اسکے مذہب سے

جواب :- امام بصریؒ نے ایمان اور کفر جہری کے درمیان واسطہ ثابت کیا ہے کہ کفر دو قسم پر ہے جہری جو اعلانیہ کفر کرتا ہو یہ کافر جہری ہے دوسرا جو جہراً تو کفر نہ کرتا ہو دل میں کفر کرتا ہو اس کو منافق کہتے ہیں اور معتزلہ ایمان نفاق اور کفر کے درمیان واسطہ ثابت کرتے ہیں۔

اعتراض :- کہ معتزلہ کے کلام کو بھی امام حسن کے کلام پر محمول کیا جائے کہ جیسا امام حسنؒ ایمان اور کفر کے درمیان واسطہ مانتے ہیں معتزلہ بھی اس کے قائل ہیں۔

جواب :- معتزلہ کے دلائل اس بات سے انکار کرتے ہیں اس وجہ سے کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ اہل ملت کے اندر اہل کبائر میں مختلف اقوال ہیں خوارج کہتے ہیں کہ اہل کبائر کافر ہیں جہمیہ کہتے ہیں کہ اہل کبائر مومن ہیں امام حسنؒ کہتے ہیں کہ منافق ہیں لہٰذا ہم نے متفق علیہ پر عمل کیا ہے یعنی اہل کبائر فاسق ہیں فسق میں تو تمام کا اتفاق ہے مختلف فیہ قول کو چھوڑ دیا۔

اثبات واسطہ :- معتزلہ کہتے ہیں کہ اتیان بالواجبات ترک منہیات یہ جز ہے حقیقت ایمان کا اور کفر عبارت ہے تکذیب سے لہٰذا مرتکب کبیرہ نہ تو مومن ہے اس وجہ سے کہ جز فوت ہوئی۔ اور نہ کافر ہے اس وجہ سے کہ مرتکب کبیرہ مصدق ہے اور مقر ہے تو واسطہ ثابت ہو گیا۔ کہ مرتکب کبیرہ فاسق ہے

توھم :- متوھم یہ توھم کر سکتا ہے کہ واسطہ سے مراد واسطہ بین الایمان والکفر نہ ہو بلکہ واسطہ بین الجنۃ والنار مراد ہو اس وجہ سے کہ فاسق نہ تو مومن ہے معتزلہ کے نزدیک کہ جسکا محل جنت ہو اور نہ کافر ہے کہ جس کا محل جہنم ہو لہٰذا جنت اور جہنم کے درمیان واسطہ ثابت ہو گیا۔

دفع توھم :- یہ توھم غلط ہے اس وجہ سے کہ معتزلہ کے نزدیک یہ قانون ہے کہ فاسق اگر بغیر توبہ کے مر گیا تو وہ مخلد فی النار ہو گا جب نہ اس کے لئے مقر ہے تو پھر واسطہ کہاں سے ثابت ہو جاتا ہے

اعتراض :- اہل حق کے نزدیک بھی واسطہ ثابت ہے جسکو اعراف کہتے ہیں تو پھر خصوصاً واصل بن عطاء کو سبب اعتزال کیوں کیا گیا۔

جواب : اہل حق کے نزدیک اہل اعراف انجام کے اعتبار سے جنت میں داخل ہو جائینگے جیسے کہ قرآن کے اس آیۃ کی تحت مفسرین لکھتے ہیں

وعلی الاعراف رجال یعرفون کلا بسیماھم ای رجال من

الموحدین قصروفی العمل فیحبسون بین الجنته والنار حتی یقضی الله بینهم بما شاء

وهم سموا انفسهم اصحاب العدل والتوحید الی قوله فسموا اهل سنت والجماعت

ترجمہ:۔ اور انہوں نے خود اپنا نام اصحاب العدل وتوحید رکھا اللہ تعالیٰ پر اطاعت گزار کو ثواب اور گنہگار کو عذاب دینے کے واجب ہونے کا قائل ہونے اور اللہ تعالیٰ سے صفات قدیمہ کی نفی کرنے کی وجہ سے پھر معتزلہ علم کلام میں حد سے زیادہ مشغول ہوگئے اور بہت سے اصول واحکام میں انہوں نے فلاسفہ کا دامن تھام لیا اور لوگوں کے درمیان ان کا مذہب پھیل گیا یہاں تک کہ شیخ ابوالحسن اشعری نے اپنے استاد ابوعلی جبائی سے کہا کہ آپ ایسے تین بھائیوں کے بارے میں کیا کہتے ہو جن میں سے ایک اللہ تعالیٰ کا اطاعت گزار ہوکر مرا اور دوسرا گنہگار ہوکر مرا اور تیسرا بچپن میں مرگیا تو استاد نے جواب دیا کہ پہلے کو جنت میں ثواب دیا جائے گا اور دوسرے کو جہنم میں سزا دی جائے گی اور تیسرے کو نہ ثواب دیا جائے گا اور نہ عذاب دیا جائے گا اس پر اشعری نے پوچھا کہ اگر تیسرا یہ کہے اے رب آپ نے مجھے بچپن ہی میں کیوں ماردیا اور بڑا ہونے تک مجھے کیوں زندہ نہ رکھا کہ آپ پر ایمان لاتا اور آپ کی اطاعت کرتا اور جنت میں داخل ہوتا تو رب کیا فرمائے گا اس پر استاد نے جواب دیا کہ رب فرمائے گا میں تمہارے متعلق جانتا تھا کہ تم بڑے ہوکر میری نافرمانی کروگے اور جہنم میں داخل ہوجاؤ گے تمہارے لئے بہتر یہی تھا کہ بچپن میں مرگئے تو اشعری نے پوچھا کہ اگر دوسرا کہے کہ اے میرے رب آپ نے مجھے بچپن ہی کیوں نہ مارا تاکہ میں آپ کی نافرمانی نہ کرتا اور جہنم میں داخل نہ ہوتا تو رب کیا جواب دیتا

اس پر ابو علی جبائی خاموش ہوئے اور اشعری نے ان کا مذہب ترک کر دیا اور اپنے متبعین کے ساتھ معتزلہ کی رائے کے ابطال اور اس چیز کی اثبات میں لگ گئے جس کو سنت نے بیان کیا اور جس پر صحابہ کرام کی جماعت عمل پیرا رہی اس لئے اہل سنت والجماعت ان کا نام رکھا گیا۔

حل عبارت :-

معتزلہ اپنے آپ کو اصحاب عدل اور توحید کہتے ہیں اصحاب عدل اس وجہ سے کہتے ہیں کہ معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ مطیع کیلئے ثواب دینا اور عاصی کے لئے عقاب دینا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے اور اصحاب توحید اس وجہ سے کہتے ہیں کہ معتزلہ نے اللہ تعالیٰ سے صفات قدیمہ کی نفی کی ہے کہ اگر صفات قدیمہ کو تسلیم کیا جائے تو تعدد قدماء کی خرابی لازم آئیگی لیکن اس کے برخلاف اہل سنت والجماعت کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں بلکہ جب اللہ تعالیٰ کسی کو عقاب دیتے ہیں تو یہ اللہ تعالیٰ کا عدل ہوتا ہے اور شرک اس وقت لازم آتا ہے جبکہ تعدد ذوات قدیمہ کی ہو نہ کہ صفات قدیمہ کی۔

معتزلہ کا عقیدہ :- معتزلہ کا یہ عقیدہ ہے کہ اصلح للعبد علی اللہ واجب یعنی بندے کیلئے جس چیز میں نفع اور فائدہ ہو تو اللہ تعالیٰ پر اس چیز کا کرنا واجب ہے۔

مناظرہ :- امام عزیمت حضرت امام احمد بن حنبل کی وفات کے بعد اللہ تعالیٰ نے امام ابو الحسن اشعری کو وجود بخشا امام ابو الحسن اشعری اپنے استاد ابو علی جبائی معتزلی سے کہنے لگے کہ ان تین بھائیوں کے بارے میں آپ کا کیا خیال ہے جن میں سے ایک بڑے ہوکر صالح بنا اللہ تعالیٰ کا فرمانبردار بنا پھر اسی فرمانبرداری کے اندر اس کو موت آگئی۔ ابو علی جبائی نے جواب دیا کہ اس کو ثواب ہوگا پھر پوچھا کہ دوسرا اللہ تعالیٰ کا فرمانبردار اور مطیع نہ تھا بلکہ گمراہی کی حالت میں اس کو موت آگئی ابو علی جبائی نے جواب دیا کہ

اس کو ثواب ہوگا اور پھر پوچھا کہ تیسرے کو حالت صغر میں موت آگئی ابوعلی جبائی ؒ نے جواب دیا کہ اس کو نہ ثواب ہوگا اور نہ ہی عقاب ہوگا امام ابوالحسن اشعریؒ نے فرمایا کہ اگر چھوٹے نے اللہ تعالیٰ سے یہ کہا کہ اے اللہ آپ نے مجھے بڑا کیوں نہیں کیا تاکہ میں آپ کی اطاعت کرتا آپ کا فرمانبردار بنتا پھر آپ مجھے جنت میں داخل کرتے ابوعلی جبائی نے جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ اس سے فرمائیں گے کہ مجھے معلوم تھا کہ آپ اگر بڑے ہوتے تو آپ نافرمان ہوتے عاصی ہوتے پھر آپ جہنم میں جاتے ۔آپ کیلئے یہی مفید تھا کہ حالت صغر میں مر جاتے امام صاحب نے پھر سوال کیا کہ اگر عاصی اور نافرمان نے اللہ تعالیٰ سے یہ کہا کہ اے اللہ تعالیٰ آپ نے ہمیں حالت صغر میں موت کیوں نہیں دی تاکہ میں آپ کی نافرمانی نہیں کرتا اور جہنم میں داخل نہ ہوتا تو ابی علی جبائی خاموش ہوگیا ابوعلی جبائی سے جواب نہیں بن سکا تو امام صاحب نے مسجد کے منبر پر چڑھ کر اعلان کیا کہ میں عقائد معتزلہ سے تائب ہو چکا ہوں۔

اعتراض :- یہ ہوتا ہے کہ یہ کہنا کہ صغیر لا یثاب ولا یعاقب یہ درست نہیں کیونکہ لا یثاب اور لا یعاقب کو اگر تسلیم کیا جائے تو مستلزم ہے۔واسطہ بین الجنت والنار کیلئے کہ جنت اور نار کے درمیان واسطہ ہو حالانکہ معتزلہ جنت اور نار کے درمیان واسطہ کے قائل نہیں ہے اس طرح یہ مستلزم ہے اس بات کے لئے کہ جنت اور نار دار ثواب اور دار عقاب نہ ہوں حالانکہ تالی دونوں شقوں کے ساتھ باطل ہے پہلی شق تو اس وجہ سے باطل ہے کہ معتزلہ واسطہ کے قائل نہیں اور دوسری شق اس وجہ سے اس سے یہ لازم آتا ہے کہ جنت اور نار دار ثواب اور دار عقاب نہ ہوں حالانکہ دار کی اضافت ثواب کی طرف اور دار کی اضافت عقاب کی طرف اضافت لامیہ ہے اور اضافت لامیہ مفید اختصاص ہے۔یعنی موضوعین للثواب والعقاب :جب تالی دونوں شقوں کے ساتھ باطل ہوگیا تو مقدم بھی باطل ہے

یہ کہنا کہ لا یثاب ولا یعاقب یہ بھی باطل ہوگیا۔

جواب :۔ اس اعتراض کے دو جواب دیئے جاسکتے ہیں ایک یہ کہ ثواب قصر ہے جنت پر یعنی ثواب بغیر جنت کے نہیں لیکن جنت ثواب پر قصر نہیں کہ ثواب سے تجاوز نہ کریں بلکہ یہ ہوسکتا ہے کہ جنت ہو لیکن ثواب نہ ہو اس طرح عقاب قصر جہنم پر یعنی عقاب بغیر جہنم کے نہیں، لیکن جہنم عقاب پر قصر نہیں کہ عقاب سے تجاوز نہ کریں۔

۲ :۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ قصر جانبین سے ہے جنت قصر ہے ثواب میں ثواب قصر ہے جنت میں اس طرح عقاب قصر ہے، جہنم میں جہنم قصر ہے عقب میں لیکن نسبت کرتے ہوئے اہل ثواب اور اہل عقاب کی طرف اس وجہ سے کہ معتزلہ کے نزدیک ثواب اور عقاب اعمال پر مرتب ہوتے ہیں اور اعمال مکلّف پر لازم ہے صغیر چونکہ مکلّف نہیں ہے اس وجہ سے **لا یثاب ولا یعاقب** کہنا درست ہے۔

فائدہ :۔ معتزلہ دو فرقوں میں تقسیم ہوگئے ۱۔ معتزلہ بصرہ ۲۔ معتزلہ کوفہ

معتزلہ بصرہ پھر دو فرقوں میں تقسیم ہوگئے ۱۔ جبائیون ۲۔ غیر جبائیون

معتزلہ جبائیون کہتے ہیں کہ **اصلح و انفع للعبد فی دینہ فی علم اللہ** واجب ہے اللہ تعالیٰ پر یعنی بندے کیلئے جو چیز اصلح ہے اور انفع ہے تو اللہ تعالیٰ پر اس کا کام کرنا واجب ہے اس کے دین میں اور اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے کہ یہ چیز اس کیلئے انفع ہے۔

اور غیر جبائیون کہتے ہیں اصلح و انفع للعبد فی النفس الامر اللہ تعالیٰ پر واجب ہے اور معتزلہ کوفہ کہتے ہیں کہ اصلح کا معنیٰ ہے اوفق للحکمت یعنی جو چیز بندہ کیلئے نفع مند ہے اللہ تعالیٰ کی حکمت کے موافق ہے تو اللہ تعالیٰ پر اس فعل کا کرنا واجب ہے۔

امثلہ :- معتزلہ جبائیون کے نزدیک مثال یہ ہے کہ صغیر کا حالت صغر میں موت کا آجانا کیونکہ اللہ تعالیٰ کے علم میں یہ بات تھی کہ اگر یہ صغیر بڑا ہوتا تو یہ نافرمان ہوتا عاصی ہوتا۔ لہٰذا اس کے لئے اس میں نفع ہے کہ حالت صغر میں موت آگئی۔

معتزلہ غیر جبائیون کے نزدیک مثال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ صغیر کو بڑے کر دیتے پھر اس کو عقل دیتے پھر اس کی طرف پیغمبر بھیجتے اس پر تعریف دین کرتے ہیں یہ چیزیں چونکہ نفس الامر میں عبد کیلئے نفع مند ہے۔

معتزلہ کوفہ کے نزدیک مثال یہ ہے کہ عاصی نافرمان آدمی بے حالت کفر میں اگرچہ اس کو موت آگئی ہے لیکن اس عاصی نافرمان آدمی کے نسل سے علماء، صلحاء پیدا ہو گئے ہیں۔ یہ بات اللہ تعالیٰ کی حکمت کے بالکل موافق ہے اس وجہ سے کہ ترک خیر کثیر لاجل عدم ارتکاب شر قلیل یہ حکمت کے مخالف ہے۔

اعتراض :- معتزلہ جبائیون پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ عاصی نافرمان کے بارے میں آپ کے پاس کیا جواب ہے کیونکہ عاصی نافرمان کیلئے اللہ تعالیٰ کے علم میں یہ بات بہتر تھی یا تو اللہ تعالیٰ اس کو پیدا نہ کرتے یا حالت صغر میں اس کو موت آجاتی اور یا اللہ تعالیٰ اس کو مسلوب العقل بنا دیتے۔

جواب :- بعض حضرات نے جبائیون کی طرف سے جواب دینے کی کوشش کی ہے کہ اصلح للعبد اللہ تعالیٰ پر اس وقت واجب ہے اگر اس اصلح کی وجہ سے اصلح آخر فوت نہ ہوتا ہو اور اصلح آخر اس اصلح سے اقویٰ ہو۔ اور کثیر ہو مثلاً اگر عاصی نافرمان اگر حالت صغر میں فوت ہوتا تو اس کے والدین اور اس کے بھائی اس پر جزع فزع کرکے وہ بھی نافرمان بن جاتے تو یہاں اصلح اخر فوت ہو جاتا ہے اس لئے اس کو حالت صغر میں موت نہ آئی لیکن یہ جواب ناقص و ناتمام ہے کیونکہ اس سے تو

یہ لازم آتا ہے کہ جس شخص کے بارے میں جو چیز علم میں تھی۔ اللہ تعالیٰ نے اس کے بارے میں یہ نہیں کیا
ایسے تو ظلم نظر آتا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ تو ظلم سے پاک ہے تو صحیح جواب یہ ہے جو ماقبل میں گزر چکی
کہ مسئلہ کا معنی ہے او فق بالحکمت جب امام ابوالحسن اشعریؒ کے سوال کا جواب دینے کی بجائے
جبائی خاموش ہو گیا اس وقت سے امام اشعری اعتزال کے رد کرنے میں لگ گیا اور یہ احساس ہوا کہ یہ
تمام ذہانت کی باتیں ہیں چنانچہ امام صاحب نے اعلان کیا کہ اب تک میں معتزلی تھا لیکن آج کے بعد
میں مذہب اعتزال سے توبہ کرتا ہوں اس روز سے امام صاحب مع اپنے متبعین کے حدیث اور سنت
کے بیان کردہ اور جماعت صحابہؓ کرام کے اختیار کردہ طریق میں لگ گیا اس وجہ سے اہل سنت
والجماعت کے ساتھ موسوم ہو گئے

فائدہ اطفال مومنین۔ اور اطفال مشرکین اور اعراف کے بارے میں اہل
سنت والجماعت کے نزدیک مسئلہ مختلف ہے اطفال مومنین کے بارے میں دو مذہب ہے۔

۱۔ اطفال مومنین جنت میں جائینگے صحیح قول بھی یہی ہے اس کے بارے میں بہت سی روایات منقول
ہیں مثلاً حدیث ابن عمرؓ قال قال رسول اللہ ﷺ کل مولود یولد فی الاسلام فهو فی
الجنه شبعان ریان یقول یارب ارعنی ابوی

۲۔ اطفال مومنین کی بابت اللہ تعالیٰ کے علم کو حوالہ ہے بلوغ کے بعد اللہ تعالیٰ کو ان کا علم ہے ان کا مستدل
حضرت عائشہؓ کی روایت ہے قالت دعی رسول اللہ ﷺ الی جنازة صبی من
الانصار فقلت طوبی لهذا عصفور من عصافیر الجنة لم یعمل سوء ولم یدر
که فقال او غیر ذالک یا عائشه ان الله خلق للجنة اهلا خلقهم لها وهم فی
اصلاب آبائهم وخلق للنار اهلا خلقهم لها وهم فی اصلاب آبائهم رواه مسلم

ان حضرات کو یہ جواب دیا جاتا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے اطفال مومنین کے بارے میں جو توقف فرمایا تھا یہ اس وقت تھا جبکہ آپ ﷺ کو بذریعہ وحی یہ اطلاع نہیں دی گئی تھی کہ اطفال مومنین جنت میں جائیں گے۔

اطفال کفار :- کے بارے میں مختلف مذاہب ہے۔

۱۔ اطفال کفار جنت میں جائیں گے جمہور کے نزدیک صحیح قول بھی یہی ہے یہ استدلال کرتے ہیں حدیث ابراہیم الخلیل راہ نبی فی الجنۃ حولہ اولاد الناس قالوا یا رسول اللہ واولاد المشرکین قال و اولاد المشرکین رواہ بخاری۔

۲۔ اطفال مشرکین جہنم میں جائیں گے یہ فرقہ استدلال کرتے ہیں اس حدیث سے جس میں فرمایا گیا ہے۔ الوالدۃ والموءودۃ فی النار رواہ ابو داؤد اس استدلال کے دو جوابات دیئے جاتے ہیں۔

۱۔ موءودۃ سے مراد موءودۃ لہا ہے یعنی موءودۃ کی ماں مراد ہے

۲۔ یہ حدیث ایک خاص مادۃ کے بارے میں ہے یعنی موؤدۃ سے مراد موءدۃ ہے جو بالغہ ہے۔

۳۔ اطفال مشرکین خدام اہل جنت ہوں گے۔

۴۔ اطفال مشرکین اعراف میں ہوں گے جو جنت اور جہنم کے درمیان ہے۔

۵۔ اطفال مشرکین کے بارے میں سکوت کریں گے یہ قول امام ابوحنیفہ کا ہے۔

۶۔ بعض مبتدعہ کہتے ہیں کہ اطفال مشرکین یعودون ترابا یوم القیمہ

اصحاب اعراف :- اصحاب اعراف کے بارے میں مختلف اقوال ہیں۔

۱۔ عن جابرؓ قال سئل رسول اللہ ﷺ عمن استوت حسناتہ و سیاتہ فقال

اولئک اصحاب اعراف

۲۔ انھم الانبیاء و الشھداء و فاضل المومنین یقومون علی مقام عال فینظرون عجائب الجنتہ و النار

۳۔ عن مجاھد انھم من رضی عنھم احد الابوین فقط؟

۴۔ عن انس انھم موء منو الجن

۵۔ انھم اھل فترۃ وھم الذین لم یبلغھم الدعوۃ و التفصیل فی کتب تفاسیر

ثم لما نقلت الفلسفتہ عن الیونانیہ الی العربیہ الی قولہ و ما نقل عن السلف :-

ترجمہ :- پھر جب فلسفہ یونانی زبان سے عربی زبان کی طرف منتقل ہوا مسلمان بھی اس کو حاصل کرنے میں مشغول ہوگئے اور ان اصول میں فلاسفہ کی تردید کرنے کا ارادہ کیا جن میں انہوں نے شریعت کی مخالفت کی تھی تو انہوں نے کلام میں کافی فلسفہ کی آمیزش کر دی تا کہ اس کے مسائل کو ثابت کرے پھر ان کو باطل کر سکے اور اسی طرح ملاتے رہے یہاں تک کہ طبعیات اور الہیات کا بڑا حصہ کلام میں داخل کر دیا اور ریاضیات میں بھی مشغول ہوئے یہاں تک کہ قریب تھا علم کلام کو فلسفہ سے کوئی امتیاز ہی نہ رہے اگر وہ ایسے مسائل پر مشتمل نہ ہوتا جو سمعی اور نقلی ہے اور یہی متاخرین کا کلام ہے

حل عبارت :-

شارح یہاں سے علم کلام کے ساتھ فلسفہ کے خلط ہونے کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ کتب یونان کے جب عربی میں تراجم کرائے گئے تو مسلمان علماء اور متکلمین بھی اس میں مشغول ہوگئے کتب یونان کو قسطنطنیہ کے امام نے دفن کر دیے تھے۔ خلیفہ منصور عباسی نے سوچا کہ کتب یونان اور علوم یونان سے

کیوں اپنے ملک کو آگاہ نہ کیا جائے تو خلیفہ منصور عباسی نے ان کے طرف خط بھیجا کہ یونان کے کتب ہمارے طرف بھیج دو تو منصور عباسی کے توسط سے ان کتابوں کے تراجم کرائے گئے پھر خلیفہ مامون کے دور میں ان کا بہت بڑا چرچا ہوا لوگ کتب یونان میں مشغول ہو گئے معتزلہ نے اپنے کلام کا بنیاد فلاسفہ پر رکھا قوانین شریعت کے خلاف فلاسفہ کے قوانین اور قواعد پر عمل کرتے رہے اور اس وجہ سے مسلمان علماء اور متکلمین اس کے حاصل کرنے میں مشغول ہو گئے تاکہ فلاسفہ کی زبان میں اصطلاحات اور بحث کر کے اسلامی عقائد کو ثابت کیا جا سکے اس مقصد کے پیش نظر علم کلام میں فلسفہ کو ملا دیا۔ حتی کہ علم کلام میں طبیعات اور الٰہیات کا بہت بڑا حصہ ملا دیا اور ریاضیات کا بھی کچھ حصہ اس میں داخل کر دیا طبیعات وہ علم ہوتا ہے جس کا تعلق ایسے امور سے ہو جو محتاج الی مادہ ہو نفس الامر میں بھی اور نہ ذہن میں اور ریاضیات وہ علم ہوتا ہے جو محتاج الی مادہ ہو خارج میں نہ کہ ذہن میں اور علم کلام اور علم فلسفہ کا اختلاط اتنا ہو گیا کہ اگر علم کلام میں سمعیات سے بحث نہ ہوتی یعنی احوال قبر حشر معاد وغیرہ تو علم کلام اور فلسفہ میں امتیاز بالکل نہ ہوتی۔

ھذا ھو کلام المتاخرین :- یعنی وہ علم جو مفید ہوتا ہے معرفت عقائد کے لئے مع خلط فلسفہ یہ متاخرین کا کلام ہے۔

قولہ و بالجملۃ الخ الی قولہ ثم لما کان :-

ترجمہ :- اور بہر حال وہ تمام سے زیادہ شرف و بزرگی والا ہے اس کے احکام شرعیہ کی جڑ اور علوم دینیہ کا سردار ہونے کی وجہ سے اور اس کی معلومات کہ اسلامی عقائد ہونے کی وجہ سے اور اس کی غایت دینی اور دنیوی سعادتوں کو پانا ہونے کی وجہ سے اور اس کی براہین ایسی قطعی حجتیں ہونے کی وجہ سے جن میں سے بیشتر کی تائید نقلی دلائل سے بھی ہوئی ہے اور سلف سے اس کے بارے میں جو ممانعت منقول ہے وہ

دین میں تعصب برتنے والے اور یقین حاصل کرنے سے قاصر رہنے والے اور مسلمانوں کے عقائد بگاڑنے کا ارادہ رکھنے والے اور فلاسفہ کے غیر ضروری موشگافیوں اور باریکیوں میں مشغول رہنے والے کیلئے ہے ورنہ ایسے علم سے جو واجبات کی اصل اور احکام شرعیہ کی جڑ ہے کیسے روکا جاسکتا ہے۔

حل عبارت :-

خلاصہ :- علم کلام اشرف العلوم ہے عام ہے چاہے کلام متقدمین کا ہو۔ چاہے کلام متاخرین کا ہو اس وجہ سے علم کلام احکام شرعیہ کیلئے بنیاد ہے اور جس کو اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی معرفت حاصل نہ ہو وہ وجوب احکام کو نہیں پہچان سکتے ہیں اور علم کلام رئیس العلوم ہے یعنی تفسیر، حدیث، اصول فقہ فروع فقہ تصوف ان تمام کے رئیس علم کلام ہے اس وجہ سے علم کلام معرفت ذات اور معرفت صفات اور معرفت نبوت کا فائدہ دیتا ہے اور باقی علوم معرفت ذات وصفات پر موقوف ہیں۔

وما نقل عن السلف من الطعن :- اس عبارت سے شارحؒ ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتا ہے۔

اعتراض :- جب علم کلام اشرف العلوم ہے اور تمام علوم کو رئیس ہے تو پھر سلف نے اسکی مذمت کیوں فرمائی۔ اور علم کلام کے حصول سے ممانعت کیوں فرمائی۔

امثلہ :- روی عن الامام ابی یوسف انہ دخل علی ھارون رشید یوما وعندہ رجلان یتناظران فی علم کلام فقال الخلیفہ لامام القضی بینھما قال لاء اتکلم فیما لا یعنی فامر رشید بصلتہ الف درھم : نیز امام وقال شافعیؒ فی علماء الکلام ارئیت ان اضرب بھم ضربا وجیعا واحملھم علی الابل و انادی علیھم وھذا جزا من ترک الکتاب و السنتہ ایضا و قال بعض المشائخ من اوصیا بمالہ لعلماء الاسلام لم یدخل

خل الکلامیون فی وصیته ایضاً

والف شیخ الاسلام المحدث الصوفی عبد اللہ الانصاری الھروی کتاباً

فی ذم الکلام ولم یکتب الحدیث عن العلماء الکلام لخروجھم عن

بالعدالتہ ایضاً

جواب :- شارح اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ سلف سے جو طعن منقول ہو چکا ہے وہ مطلق

علم کلام کے بارے میں نہیں ہے بلکہ سلف کا طعن چار آدمیوں میں منحصر ہے۔

نمبر۱ :- وہ آدمی جو متعصب ہو حق کی اطاعت کرتا نہیں اگرچہ حق کا اظہار اس پر ہو چکا ہو تو ایسے شخص کو

علم کلام مزید مناظرہ کرنے پر قوی بنا دیتا ہے۔

نمبر۲ :- جس شخص کا قوت عاقلہ کمزور ہو مسائل اور دلائل کی کنہ کا ادراک نہیں کر سکتا ہے ایسا شخص اگر علم

کلام میں مشغول ہو جائے تو اسکا ایمان مشوش ہوگا۔

نمبر۳ :- وہ شخص جو شبہات کا یہ ضعیف مسلمانوں پر پیش کرتا ہو جیسے ملحدہ کا کام ہے فساد دین کیلئے

نمبر۴ :- وہ شخص جو فلسفہ کی باریکیوں میں انتہائی منہمک ہو تو سلف کی مذمت ان مذکور اشخاص میں

منحصر ہیں ورنہ جو اصل واجبات ہیں اور مشروعات کیلئے بنیاد ہیں اس سے منع کس طرح متصور ہو سکتا ہے

۔

فائدہ :- علماء کا اس میں اختلاف ہے کہ مکلفین پر سب سے زیادہ یعنی پہلے واجب کیا چیز ہے امام

اشعریؒ کا قول یہ ہے کہ مکلف پر سب سے پہلے اللہ تبارک و تعالیٰ کی ذات کی معرفت واجب ہے

ابو اسحاق اسفرائنی کا قول ہے کہ سب سے پہلے واجب نظر ہے کیونکہ معرفت نظر پر موقوف ہے

شارح کے کلام سے بھی یہ معلوم ہو رہا ہے۔ قاضی ابوبکر باقلانی اور امام الحرمین کے نزدیک قصد الی النظر

اول واجبات میں سے ہے اس وجہ سے کہ نظر فعل اختیاری ہے اور ہر فعل اختیاری مسبوق بالقصد ہوتا ہے

ثم لما کان مبنی علم الکلام علی الاستدلال بوجود المحدثات الی قوله قال اهل الحق :-

ترجمہ :- جبکہ علم کلام کی بنیاد صانع کے وجود اور اس کے توحید اور اس کی صفات اور اس کے افعال پر مخلوقات کے وجود سے استدلال کرنے اور پھر ان مسائل سے دیگر مسائل نقلیہ کی طرف منتقل ہونے پر ہے تو کتاب کے شروع میں ان اعیان اور اعراض کے وجود پر اور انکا علم حاصل کرنے پر متنبہ کرنا مناسب ہوا جو مشاہد اور محسوس ہے تاکہ اس بات کو اس چیز کی معرفت کا وسیلہ بنایا جائے جو سب سے اہم اور مقصود ہے چنانچہ کہا قال اهل الحق الخ

:- حل عبارت :-

اس عبارت سے شارح کا مقصود آنے والا متن کیلئے تمہید بھی ہے اور ساتھ ساتھ ایک وزنی اعتراض کا جواب دینا بھی مقصود ہے۔

اعتراض :- معترض کہتے ہیں کہ علم کلام تو معرفت عقائد عن الادلہ التفصیلیہ کا نام ہے اور مصنف کہتے ہیں حقائق الاشیاء ثابتہ علم بحقائق الاشیاء متحقق یہ تو عقائد میں سے نہیں حقائق الاشیاء چاہے ثابت ہو یا نہ ہو ان کا عقائد کے ساتھ تعلق نہیں ہے اسی طرح علم بحقائق الاشیاء چاہے ثابت ہو یا نہ ہو ان کا عقائد کے ساتھ تعلق نہیں تو مصنف مقصود کی بجائے لایعنی میں مشغول ہوگئے اور مصنف جیسے متبحر عالم لایعنی میں مشغول نہیں ہوتے ہیں۔

جواب :۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ علم کلام میں مقصود اصلی اثبات وجود صانع ہیں اور توحید صانع صفات صانع افعال صانع پھر ان سے منتقل ہونا سمعیات کی طرف مثلاً الجنتہ حق و النار حق عذاب القبر حق و غیر ذالک کہ اللہ تعالیٰ رسول کو ارسال کرنے والے ہیں اور رسول پر قرآن کو نازل کرنے والے ہیں تو تمام سمعیات کی طرف منتقل ہونا موقوف ہے وجود باری تعالیٰ پر اس وجہ سے اگر نعوذ باللہ ذات باری تعالیٰ موجود نہ ہو تو پھر کیسے کہا جا سکتا ہے کہ الجنتہ حق والنار حق اسی طرح اگر تعالیٰ کے لئے علم ثابت نہ ہو تو کیسے کہا جا سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے رسول کو بھیجا قرآن کو نازل کیا کہ جاہل سے یہ امور ثابت نہیں ہو سکتے ہیں تو ضروری ہے اثبات وجود صانع پھر وجود صانع پر دلیل قائم کرنا پھر دلیل دو قسم پر ہے

۱۔ دلیل لمی ۲۔ دلیل انی

دلیل لمی تو ظاہر ہے کہ اس میں علت سے معلول کی طرف انتقال ہوتی ہے اور یہ بات واضح ہے کہ اللہ تعالیٰ پر کوئی برھان نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ کی ذات برھان ہے ہر چیز پر اور دلیل انی عبارت ہے اس لئے کہ وجود معلول سے وجود علت پر استدلال کیا جائے تو ضروری ہے کہ دلیل انی کو قائم کیا جائے دلیل انی کو اس طور پر قائم کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے وجود پر استدلال موقوف ہے وجود محدثات پر اس وجہ سے اگر محدثات موجود نہ ہو تو محدثات سے وجود باری تعالیٰ پر دلیل کس طرح قائم کی جا سکتی ہے اس وجہ سے کہ معدوم وجود پر دلیل نہیں بن سکتا ہے اس وجہ سے مصنف نے حقائق الاشیاء کا مسئلہ وارد کیا اسی طرح وجود محدثات پر علم بھی ضروری ہے اس وجہ سے اگر محدثات پر علم حاصل نہ ہو پھر تو محدثات مجہول ہو گئے تو پھر محدثات سے وجود باری تعالیٰ پر دلیل کس طرح قائم ہو سکتی ہے کس لئے کہ مجہول مجہول کیلئے کاسب نہیں بن سکتا ہے اس لئے کہ کسب تو معلوم کے ذریعے کیا

جا سکتا ہے اس وجہ سے کہ سب ترتیب مقدمات کا نام ہے تو یہ تقاضا کرتا ہے اس بات کا کہ مقدمات معلوم ہوں تو اسی وجہ سے مصنف نے والعلم بہا متحقق کے مسئلے کو بھی وارد کیا۔

محصول الجواب :- جواب کا خلاصہ یہ نکلتا ہے کہ مصنف کا ان دو مسئلوں کو وارد کرنا علی الطور الوسیلہ ہے علی الطور المسئلہ نہیں ہے

قال اهل الحق هو الحكم المطابق للواقع الى قوله حقائق الاشياء ثابتة

ترجمہ :- اہل حق نے فرمایا اور حق وہ حکم ہے جو مطابق واقع ہو اقوال عقائد ادیان اور مذاہب پر بولا جاتا ہے ان کے مشتمل ہونے کی وجہ سے اس پر اور حق کے مقابل لفظ باطل آتا ہے رہا صدق تو اس کا زیادہ استعمال خاص طور سے اقوال میں ہوتا ہے اور اس کے مقابل لفظ کذب آتا ہے اور کبھی دونوں کے درمیان یہ فرق بیان کیا جاتا ہے کہ حق میں مطابقت کا اعتبار واقع کی جانب سے کیا جاتا ہے اور صدق میں متکلم کی جانب سے تو متکلم کے صادق ہونے کا مطلب اس کا واقع کے مطابق ہونا ہے اور اس کے حق ہونے کا مطلب واقع کا اس کے مطابق ہونا ہے۔

حل عبارت :-

اعتراض :- معترض یہ اعتراض کرتے ہیں کہ قال اہل الحق یہ قول ہے اور اس کے بعد والے متن حقائق الاشیاء ثابتۃ والعلم بہا متحقق یہ دونوں مقولہ بنتے ہیں تب درست نہیں ہے وجہ یہ ہے کہ کل متکلم متکلم مصطلحہ اور متکلمین کی یہ اصطلاح ہے کہ کتب علم کلام میں جب اہل حق ذکر ہو جائیں تو اہل حق کا مصداق اہل سنت والجماعت ہے تو عبارت کا معنی یہ بنا کہ اہل سنت والجماعت کہتے ہیں کہ

حقائق الاشیاء ثابتۃ والعلم بہا متحقق حالانکہ یہ جسطرح اھل سنت والجماعت کا قول ہے اسی طرح معتزلہ اور خوارج کا بھی مقولہ ہے تو پھر اہل سنت والجماعت کی تخصیص صحیح نہ ہوئی۔

جواب :- جواب یہ ہے کہ مقولہ میں دو احتمال ہے

احتمال اول :- مقولہ مجموع مافی الکتاب ہے

احتمال الثانی :- مقولہ یہ دونوں مسئلتین ہواب اگر پہلے احتمال کو مراد لیا جائے تو اس میں شک نہیں کہ اھل حق کا مصداق فقط اہل سنت والجماعت ہے کیونکہ مجموع مافی الکتاب مثلاً عذاب قبر منکر نکیر وغیرہ وانکا قائل فقط اہل سنت والجماعت ہے نہ کہ غیر؟

اور اگر دوسرا احتمال مراد ہو یعنی مقولہ یہ دونوں مسئلتین ہو تو پھر اہل حق کا مصداق جمیع فرق اسلامیہ ہے یعنی معتزلہ اور خوارج بھی ان میں داخل ہونگے سوائے سوفسطائیہ کے؟

جواب :- تیسرا جواب یہ بھی دیا جا سکتا ہے کہ اھل حق کا مصداق فقط اہل سنت والجماعت ہے اور تخصیص اس وجہ سے کی گئی کہ لاعتداد بہم یعنی اعتبار فقط اہل سنت والجماعت کو حاصل ہے اھل سنت والجماعت کے علاوہ دیگر فرق الاسلامیہ ان کے مقابلے میں کالعدم ہے

اعتراض :- یہ اعتراض جواب دوئم پر وارد ہوتا ہے کہ اہل حق کا مصداق ما عدا السو فسطائیہ

ہے یعنی جمیع فرق اسلامیہ جس میں معتزلہ اور خوارج بھی داخل ہے اگر ایسے ہے تو حمل الکلام علی غیر متبادر کی خرابی لازم آئیگی اس وجہ سے کہ متبادر تو اہل حق سے اہل سنت والجماعت ہی مراد ہوتے ہیں اور حمل الکلام علی غیر المتبادر تو خطاء میں ہے جواب حمل الکلام علی غیر المتبادر اس وقت ناجائز ہے جبکہ متبادر پر حمل کرنے کی صورت میں کلام کا معنی درست بن جاتا ہے لیکن اگر متبادر پر حمل

کرنے کی صورت میں کلام کا معنی درست نہ بنتا ہو تو غیر متبادر پر عمل کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔

شارح حق اور صدق ان دونوں کے درمیان استعمال کے لحاظ سے فرق بیان کرتے ہیں کہ حق کا استعمال چار چیزوں میں ہوتا ہے (۱) اقوال (۲) ادیان (۳) مذاہب (۴) عقائد

چنانچہ اقوال حقہ کہا جاتا ہے ادیان حقہ، مذاہب حقہ اور عقائد حقہ کہا جاتا ہے

فائدہ :- اقوال سے مراد مرکبات تامہ ہے ادیان سے مراد قضایا شرعیہ ہے مذاہب سے مراد وہ قضایا ہیں جن کی طرف مجتہد کی رائے ذہاب کرے اور عقائد سے مراد معتقدات عقیدہ ہے اور شارح حق کا معنی بیان کرتے ہیں۔ کہ حق کا معنی ھو الحکم المطابق للواقع یعنی حق اس حکم کو کہتے ہیں جو واقع کے مطابق ہو اور صدق کا استعمال بیان کرتے ہیں کہ صدق کا استعمال فقط اقوال میں ہوتا ہے اقوال صادقہ کہا جاتا ہے

لیکن ادیان و مذاہب میں اور عقائد میں صدق کا استعمال یہ شاذ و نادر ہے۔

فائدہ :- شارح نے حق اور صدق ان دونوں کے طریقہ استعمال تو بیان کر دیا ہے صدق کے مفہوم بیان نہیں کیا۔ فقط حق کا مفہوم بیان کر دیا ہے۔ یہ اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ شارح کے نزدیک حق اور صدق دونوں متحد فی المفہوم ہے۔ دونوں کا مفہوم فقط ایک ہے۔ دونوں کے مفہوم میں حقیقی تغایر نہیں

شبہ :- یہاں پر تجنیس خطی کا اشتباہ موجود ہے کہ مطابق بالکسر ہے یا مطابق بالفتح ہے اس لفظ کو کس طرح پڑھا جائے۔

جواب شبہ :- اس لفظ کو مطابق بالکسر پڑھنا قوی ہے بنسبت مطابق بالفتح کے لیکن مطابق بالفتح پڑھنا بھی جائز ہے مطابق پڑھنے کی جواز پر دلیل یہ ہے کہ مطابق باب مفاعلہ سے ہے اور باب مفاعلہ کی خاصیت میں سے اشتراک بین الجانبین ہے یعنی فاعل اور مفعول میں سے ہر ایک فاعل بنتے

کی بھی اور مفعول بننے کی بھی صلاحیت رکھتے ہیں چنانچہ اس حیثیت سے کہ واقع کے مطابق ہے بالکسر ہے تو واقع مطابق بالفتح ہوا اور واقع اس حیثیت سے کہ حکم کے مطابق ہے تو حکم مطابق بالفتح ہوا تو حکم اور واقع دونوں نفس مطابقت میں شریک ہیں۔

اعتراض :- معترض کہتے ہیں کہ اس سے تو لازم آتا ہے اتحاد بین المطابق بالکسر والمطابق بالفتح حالانکہ مطابق بالکسر اور بالفتح کے درمیان تغایر ضروری ہے

جواب :- جواب اتحاد بین المطابق والمطابق اس وقت ناجائز ہے جبکہ باعتبار واحد ہو لیکن اگر باعتبارین ہو تو پھر ناجائز نہیں ہے اور یہاں بھی چونکہ حیثیت کا قید ملحوظ ہے کہ حکم اس حیثیت سے کہ مطابق ہے واقع کے ساتھ تو حکم مطابق بنا اور واقع اس حیثیت سے کہ حکم کے مطابق ہے تو واقع مطابق بنا اور حکم مطابق بنا۔

اعتراض :- معترض کہتے ہیں کہ شارح نے حق کا معنی اور مفہوم یہ بیان کیا کہ ھو الحکم المطابق للواقع تو اس سے معلوم ہوا کہ حق کا استعمال اقوال اور ادیان مذاہب اور عقائد میں یہ استعمال غیر معنی موضوع لہ میں ہے اور کوئی لفظ جب غیر معنی موضوع لہ میں مستعمل ہو تو وہ مجاز ہوتا ہے اور مجاز کیلئے علاقہ کی ضرورت ہے تو یہاں پر علاقہ کونسا علاقہ ہے۔

جواب :- شارح نے باعتبار اشتمالہا کہہ کر اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ یہاں پر علاقہ اشتمال کا ہے کیونکہ یہ چاروں معنی موضوع لہ پر مشتمل ہیں مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ اللہ واحد ہے تو یہ ایک قول ہے اللہ تبارک وتعالیٰ کی طرف ہم نے وحدت کی نسبت کی اور یہ واقع کے مطابق ہے۔

فائدہ :- یہاں پر چند امور قابل غور ہیں

نمبر ا :- وجہ تسمیہ حق کا حق کے ساتھ صدق کا صدق کے ساتھ

نمبر ۲ :- بیان معنی لغوی کہ حق کا لغوی معنی کیا ہے اس طرح صدق کا لغوی معنی کیا ہے۔

نمبر ۳ :- معنی لغوی سے انتقال معنی اصطلاحی کی طرف یہ نقل کے قبیل سے ہے یا از قبیل ارتجال ہے یعنی معنی لغوی اور اصطلاحی کے درمیان کوئی علاقہ ہے یا نہیں۔

نمبر ۴ :- دفع اعتراض

اعتراض یہاں پر دو اعتبار سے ہے ایک اعتبار حق اور دوسرا اعتبار صدق اعتبار اول میں دو جز موجود ہیں ایک واقع دوسرا الحکم جز اول تقاضا کرتا ہے کہ تسمیہ حق کے ساتھ ہو اور جز ثانی تقاضا کرتا ہے کہ تسمیہ صدق کے ساتھ ہو تو حق کے ساتھ مسمّی کرنا یعنی جز اول کا اعتبار کرنا یہ ترجیح بلا مرجح ہے۔ اسی طرح اعتبار ثانی میں بھی دو جز وہ ہے ایک حکم دوسرا واقع۔ حکم تقاضا کرتا ہے کہ تسمیہ صدق کے ساتھ ہو اور واقع تقاضا کرتا ہے کہ تسمیہ حق کے ساتھ ہو تو صدق کے ساتھ مسمّی کرنا نہ حق کے ساتھ یہ بھی ترجیح بلا مرجح ہے۔

جواب :- قانون یہ ہے کہ الحق للمتقدم یعنی ان دونوں اعتبارین میں جو جز مقدم ہوگا اس جز کی رعایت کی جائے گی اعتبار اول میں دو جز تھے اس دونوں جزئین میں چونکہ واقع مقدم تھا تو ہم نے واقع کا اعتبار کرتے ہوئے حق کے ساتھ موسوم کیا اور واقع کا حق کے لغوی معنی کے ساتھ موصوف ہونا احق ہے اس وجہ سے حق کا لغوی معنی حق یحق سے بمعنی ثبت اور واقع بھی چونکہ ثابت ہوتا ہے اور اعتبار ثانی میں دونوں جزئین میں سے جو مقدم ہے وہ حکم ہے تو حکم کی رعایت کرتے ہوئے تسمیہ صدق کے ساتھ کر دیا اس وجہ سے کہ حکم کا معنی ہے الانباء عن الشیء بما هو علیه اور یہی معنی صدق کا بھی ہے تو حق اور صدق کا معنی لغوی بھی بیان ہو گیا اور یہ بھی بیان ہو گیا کہ معنی لغوی سے انتقال معنی اصطلاحی کی طرف یہ از قبیل نقل ہے از قبیل ارتجال نہیں۔

اعتراض :- معترض کہتے کہ حکم کو مطابقت کے ساتھ موصوف کرنا یہ صحیح نہیں ہے اس وجہ سے کہ اس سے توصیف الشیء بوصف المباین کی خرابی لازم آئیگی توصیف الشیء بوصف المباین باطل ہے تو توصیف الحکم بالمطابقت یہ بھی باطل ہے۔

دلیل صغریٰ :- اس وجہ سے کہ حقیقت صفت ہے حکم کیلئے اور مطابقت صفت ہے واقع کیلئے اور حکم اور واقع یہ تو آپس میں متبائن ہیں تو ان کے اوصاف بھی متبائن ہونگے۔

دلیل کبریٰ :- اس وجہ سے کہ موصوف اور صفت کے درمیان اتحاد ذاتی ہے اور متباینین کے درمیان تو تباین ہے۔

جواب :- مطابقت کی دو قسمیں ہے ا۔ نفس مطابقت ۲۔ مطابقت الواقع للحکم

نفس مطابقت یہ واقع کی صفت ہے اور مطابقت الوقع للحکم یہ حکم کی صفت ہے

فما هو منفی فهو غیر ثابت وما هو ثابت فهو غیر منفی

اعتراض :- اس بات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ یہ توصیف الشیء بالوصف ہے۔یعنی حکم کو صفت سے موصوف کیا کیونکہ توصیف الشیء بوصفہ میں یہ قانون ہے کہ صفت سے ایک ایسے امر کا مشتق ہونا ممکن ہو جسکا موصوف پر حمل بالمواطاۃ ہو جیسے علم یہ مثلاً صفت ہے زید کیلئے اب اس صفت علم سے ایک ایسا امر مشتق ہوتا ہے جسکا زید پر حمل بالمواطات ہوتا ہے۔یعنی زید عالم کہتے ہیں اور مطابق الواقع سے اشتقاق نہیں ہوسکتا۔

جواب :- جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ معترض نے جو قانون بیان کیا وہ قانون صفت مفرد اور لفظ مفرد کے لئے ہے اور مطابقت الواقع مفرد نہیں بلکہ مرکب ہے۔

حقائق الاشیاء ثابتة حقیقة الشیئ وماهیته ومابه الشیئ هوهو

ترجمہ:- حقائق اشیاء ثابت ہے شئے کی حقیقت اور اس کی ماہیت وہ چیز ہوتی ہے جس کی وجہ سے وہ چیز ہوتی ہے جیسے حیوان ناطق انسان کیلئے برخلاف ضاحک اور کاتب جیسی ان چیزوں کے جن کے بغیر بھی انسان کا تصور ممکن ہے کیونکہ عوارض ہوتے ہیں

:حل عبارت:-

حقائق حقیقت کی جمع ہے یہاں پر متوہم توہم کرسکتا ہے۔

توہم :- حقیقت سے مراد مقابل مجاز ہے جب حقیقت سے مراد مقابل للمجاز ہے تو عبارت کا یہ معنی ہوگا کہ حقائق الاشیاء تو ثابت ہے لیکن اشیاء کی مجازات ثابت نہیں حالانکہ جیسے کہ حقائق الاشیاء ثابت ہے اسی طرح اشیاء کی مجازات بھی ثابت ہیں۔

دفع توہم :- شارح نے حقیقت الشیئ وماهیته ذکر کرکے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ حقیقت سے وہ مراد نہیں ہے جو مقابل للمجاز ہے بلکہ حقیقت سے مراد ماهیته ہے اور ساتھ اس بات کی طرف بھی اشارہ کیا کہ حقیقت اور ماہیت ان دونوں کے درمیان ترادف ہے مابه الشئ هو هو میں لفظ ما عبارت ہے ماہیت سے اور لفظ بہ میں باسببیہ اور ضمیر کا مرجع لفظ ما ہے اور ھو ھو جو ضمیرین ہے انکا مرجع شیئ ہے تو عبارت کا معنی یوں ہوا کہ الماهیته هی التی بسببه یصیر الشیئ شیئا یعنی ماہیت وہ ہے جس کے سبب سے شیئ شیئ ہوتا ہے۔

امثلہ :- جیسے حیوان ناطق یہ ماہیت ہے انسان کیلئے حیوان ناطق کے سبب سے انسان انسان ہے یا

مثلاً روٹی ایک شی ہے اس کی ماہیت پانی آٹا ہے ان تینوں کے سبب سے روٹی روٹی ہے علی هذا القياس شربت سکنجبین اس کی ماہیت شہد، پانی سرکہ ہے ان تینوں کا مجموعہ سکنجبین کی ماہیت ہے۔

اعتراض :۔ اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ ماہیت کی تعریف ما به الشيء هو هو کے ساتھ کرنا درست نہیں کیونکہ یہ تو مانع عن دخول غیر نہیں ہے اور جو تعریف مانع عن دخول غیر نہ ہو وہ باطل ہے مانع عن دخول غیر اس وجہ سے نہیں ہے کہ تعریف علت فاعلی پر صادق آتی ہے کیونکہ علت فاعلی کے بارے میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ما به الانسان انسان جس کے سبب سے انسان انسان ہے کیونکہ انسان مساوی طرفین ہے اس کا عدم اور وجود دونوں برابر ہے عدم پر وجود کو ترجیح دی گئی ہے یہ جعل جاعل کی وجہ سے ہے اگر اللہ تعالی کا ارادہ اس کی وجود سے متعلق نہیں ہوتا تو انسان موجود نہیں ہو سکتا تو خلاصہ یہ ہوا کہ ماہیت اور علت فاعلی کی ایک ہی تعریف ہوگئی۔

جواب :۔ یہ ہے کہ معترض نے ماہیت اور علت فاعلی کے درمیان فرق نہیں کیا ہے حالانکہ دونوں میں بہت بڑا فرق ہے کیونکہ ماہیت کہتے ہیں ما به الشيء الشيء نفسه اور علت فاعلی کہتے ہیں مابه الشيء موجود ماہیت وہ ہے مابه يصير الشيء شيئاً و ما يثبت به الشيء الى نفسه اور علت فاعلی میں ہم یہ نہیں کہہ سکتے ہیں کیونکہ علت فاعلی میں بھی اگر یہ کہا جائے ما يثبت به الشيء الى نفسه تو مجعولیت ذاتی کی خرابی آئیگی کیونکہ ثبوت الشيء لنفسه یا شيء کے لئے ذاتیات کے ثابت کرنے میں اگر واسطہ جعل جاعل کا آجائے تو یہ مجعولیت ذاتی ہے

اعتراض :۔ اگر کوئی اعتراض کرے کہ مجعولیت ذاتی کی خرابی ماہیت کی صورت میں بھی لازم آئیگی جس

طرح علت فاعلی کی صورت میں لازم آتی تھی۔

جواب :- یہ ہے کہ مجعولیت ذاتی دو قسم پر ہے۔

نمبر۱ :- وہ مجعولیت ذاتی جو امر خارج کی وجہ سے ہو۔

نمبر۲ :- وہ مجعولیت ذاتی جو امر داخل کی وجہ سے ہو مجعولیت ذاتی اگر امر داخل کی وجہ سے ہو تو وہ جائز ہے اور اگر امر خارج کی وجہ سے ہو تو وہ جائز ہے اور ماہیت امر داخل ہے اس لئے یہ مجعولیت ذاتی بھی جائز ہے اور علت فاعلی امر خارج ہے اس لئے یہ مجعولیت ذاتی بھی ناجائز ہے۔

اعتراض :- قانون یہ ہے کہ کل متکلم یتکلم بکلامه اور کتاب متکلمین کی کتاب ہے اور متکلمین کے ہاں جب لفظ شی ذکر ہو جائے تو اس سے موجود مراد لیتے ہیں جب متکلمین شی سے موجود مراد لیتے ہیں تو جو ماہیت کی تعریف کی گئی تھی ما به الشیء هو هو تو اس کا معنی ہے ما به الموجود موجود اسی طرح علت فاعلی کی جو تعریف کی گئی تھی ما بہ شی موجود اس کا معنی بھی ما به الموجود موجود تو لزم الفرار عما منه الفرار جس اعتراض سے جان چھڑانا چاہتے تھے وہی اعتراض واپس لوٹ آیا یعنی ماہیت اور علت فاعلی ایک ہو گئے۔

جواب :- شی کا معنی موجود کے ساتھ نہیں کریں گے تاکہ اعتراض وارد ہو جائے بلکہ شی کا معنی **ما یعلم و یخبر** کے ساتھ کریں گے جو کہ معتزلہ کا مذہب ہے معتزلہ شی کا معنی **ما یعلم و یخبر** کے ساتھ کرتے ہیں۔

اعتراض :- یہ کہ شی کو **ما یعلم و یخبر** کے معنی میں لینا یہ خلاف متبادر ہے کیونکہ یہ تو معتزلہ کے نزدیک ہے اور کتاب تو متکلمین کی ہے۔

جواب ۱:- یہ ہے کہ شی کے دو معنی آتے ہیں ۱- شی حقیقی ۲- شی مطلق

شی حقیقی وہ ہے ما ثابت وجود و حقا من العالم اور شی مطلق عام ہے کہ وہ موجود ہو یا معدوم جب متکلمین جس شی کا معنی موجود کے ساتھ کرتے ہیں وہ شی حقیقی کا معنی ہوتا ہے اور شی مطلق کا معنی متکلمین بھی ما یعلم و یخبر عنه کے ساتھ کرتے ہیں فلا ورود للاعتراض

جواب ۲:- دوسرا جواب بنا پر تسلیم ہے کہ اگر اس بات کو تسلیم کیا جائے کہ شی بمعنی موجود ہے تو بھی ماھیت اور علت فاعلی ایک نہیں بن سکتے بلکہ مغایر ہے کیونکہ ماھیت میں ما به الشیئ ذالک الشیئ شی ثانی معرفہ ہے ما به الموجود ذالک الموجود اور قانون یہ ہے المعرفة اذا اعیدت معرفة کانت ثانیه عین الاولی تو یہ ما به یثبت الشیئ الی نفسه کے معنی میں ہے اور علت فاعلی میں ما به الشیئ شیاء یعنی ما به الموجود موجود شیئ ثانی نکرہ آیا ہے اور قانون یہ ہے المعرفة اذا اعیدت نکرۃ کانت الثانیه غیر الاولی تو علت فاعلی ما به یثبت الشیئ الی نفسه نہ ہوئی۔

فائدہ۔ ما به الشی ھو ھو میں جو ضمیر ہے ان کے مرجع میں ایک احتمال تو یہ ہے کہ ضمیرین دونوں کا مرجع لفظ شی ہے پھر اس احتمال پر علت فاعلی کے ساتھ اعتراض وارد ہوا اس کا جواب بھی مکمل ہو گیا لیکن ان ضمیرین میں دوسرا احتمال یہ ہے کہ احد الضمیرین کا مرجع لفظ ما کو بنایا جائے اب بات یہ ہے کہ ضمیر اول لفظ ما کی طرف کی راجع ہو یا ضمیر ثانی لفظ ما کی طرف راجع ہے صحیح یہ ہے کہ ضمیر ثانی ما کی طرف راجع ہو اسلئے اگر ضمیر ثانی لفظ ما کی طرف راجع ہو جائے تو معنی درست بنتا ہے کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی معنی یہ ہوگا کہ ماھیت وہ ہے جس کے سبب سے شی ذالک الشی ہے جیسے حیوان ناطق وہ ہے جس کے

سبب سے انسان حیوان ناطق ہے لیکن اگر ضمیر اول کو لفظ ما کی طرف راجع کیا جائے اور ضمیر ثانی شئی کی طرف تو معنی غلط ہو جاتا ہے اس وجہ سے کہ معنی یہ ہوگا کہ حیوان ناطق وہ ہے جس کے سبب حیوان ناطق انسان ہے خرابی یہ لازم آئی ہے کہ ذات کا ذاتیات پر حمل لازم آئیگا حالانکہ معاملہ بالعکس ہے یعنی ذاتیات کا حمل ہوتا ہے ذات پر نہ کہ ذات کا ذاتیات پر وجہ یہ ہے کہ اشراقیین کے نزدیک جعل کا اثر بالذات ماھیت میں ہوتا ہے تو ذاتیات خود بخود ثابت ہوتے ہیں۔

اعتراض:- اگر ضمیر اول شئی کی طرف راجع ہو اور ضمیر ثانی ما کی طرف علت فاعلی کے ذریعے تو اعتراض وارد نہیں ہو سکتا ہے لیکن ضاحک کے ذریعے اعتراض وارد ہو جاتا ہے علت فاعلی کے ذریعہ تو اعتراض اس وجہ سے وارد نہیں ہو سکتا ہے کہ علت فاعلی وہ نہیں ہے جس کے سبب سے مفعول ذالک الفاعل ہو حالانکہ ماھیت تو وہ ہے جس کے سبب سے انسان حیوان ناطق ہے لیکن ضاحک وہ ہے جس کے سبب سے انسان ضاحک ہے کیونکہ جب تک ضاحک نے انسان کے ساتھ تعلق نہیں پکڑا تھا اس وقت تک انسان ضاحک نہیں تھا لیکن جب ضاحک نے تعلق پکڑا تو انسان ضاحک ہو گیا تو ضاحک وہ ہے جس کے سبب سے انسان ضاحک ہے تو ضاحک ماہیت کی تعریف میں داخل ہو گیا تعریف دخول غیر سے مانع نہیں رہی

جواب :- ماھیت کی تعریف میں ہو ھو سے مراد اتحاد مفہومین اور اتحاد ماصدقین ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ حیوان ناطق اور انسان کے درمیان اتحاد مفہومین اور ماصدقین موجود ہے لیکن ضاحک اور انسان میں اتحاد مفہومین اور ماصدقین موجود نہیں تو اعتراض دفع ہو گیا۔

اعتراض :- یہ ہوتا ہے کہ یہ تو تعریف ہے اور تعریف کی بنیاد متبادر پر ہے اور متبادر حمل سے حمل بالمواطاۃ مراد ہے اور حمل بالمواطات میں اتحاد فی المصداق اور تغایر فی

الــمــفـهــوم معتبر ہے اور ضاحک اور انسان میں اتحاد فی المصداق تو موجود ہے۔ لہذا ضاحل ماھیت کی تعریف میں داخل ہو گیا یہ اعتراض اس وجہ سے وارد ہو گیا کہ ضمیرین میں سے ایک کو ماموصول کی طرف راجع کر دیا لیکن اگر ضمیرین دونوں شیی کی طرف راجع ہو جائے تو کوئی اعتراض وارد نہ ہو گا **انتھی بفضله و عونه و منه**

بخلاف مثل الضاحک و الکاتب الی قوله وقد یقال :- شارح یہ بتانا چاہتا ہے کہ حقیقت اور ماھیت کے بغیر شیی کا تصور نہیں ہو سکتا بخلاف عوارض کے جیسے ضاحک کاتب وغیرہ کہ انکے بغیر شیی کا تصور ممکن ہے عارض کی تعریف یہ ہے **مـا یـمـکـن تـصـور الشیی بدونه**

اعتراض :- یہ ہوتا ہے کہ عرض کی تعریف غیر مانع ہے اور جو تعریف غیر مانع ہو وہ باطل ہوتی ہے لہذا تعریف عرضی باطل ہے۔

دلیل بطلان :- یہ ہے کہ عرضی کی تعریف میں لفظ تصور مذکور ہے اور متبادر اس سے مطلق تصور مراد ہے کیونکہ قاعدہ ہے کہ المطلق یجری علی اطلاقہ جب مطلق تصور مراد ہے مطلق تصور تو ایک فرد کے ضمن میں بھی موجود ہوتا ہے اور ایک فرد تو تصور بالوجہ بھی ہے تو معنی یہ ہوا کہ عرضی اس کو کہتے ہیں کہ شیی کا تصور بالوجہ بغیر اس کے ممکن ہو شیی کا تصور بالوجہ تو ذاتی کے بغیر بھی ممکن ہے تو عرضی کی تعریف میں ذاتی داخل ہو گئی۔

جواب :- یہ ہے کہ جیسا معترض نے قاعدہ بیان کیا کہ مطلق یجری علی اطلاقہ اسی طرح یہ بھی قاعدہ ہے کہ **المطلق اذا اطلق یراد به** فرد الکامل کہ مطلق کا جب اطلاق کیا جائے تو اس سے فرد کامل مراد ہے اور فرد کامل تصور کا بالکنہ ہے تو اب عرضی کی تعریف یہ ہوگی۔ کہ عرضی اس کو کہتے ہیں کہ

شیٔ کا تصور بالکنہ اس کے بغیر ممکن ہو اور ذاتی کے اندر شیٔ کا تصور بالکنہ بغیر ذاتی کے ممکن نہیں جب شیٔ کا تصور بالکنہ بغیر ذاتی کے ممکن نہیں ہے تو ذاتی نکل گئی۔

اعتراض :۔ یہ ہے کہ جب عرضی کی یہ تعریف ہوئی ما یمکن تصور الشئی بدونہ تو اسے ذاتی کی تعریف مستفاد ہوگی کیونکہ یہ مشہور ہے وبضدھا تتبین الاشیاء اشیاء ایک دوسرے کی ضد سے پہچانے جاتے ہیں ذاتی اور عرضی ایک دوسرے کی ضد ہے تو جب عرضی کی تعریف معلوم ہوگئی تو اس سے ذاتی کی تعریف بھی مستفاد ہوگی یعنی ما لا یمکن تصور الشئی بدونہ اب ذاتی کی تعریف مانع عن دخول غیر نہ رہی کیونکہ ذاتی کی تعریف میں لازم بین بمعنی اخص داخل ہوا لازم بین بمعنی الاخص اس کو کہتے ہیں ما یمتنع انفکاکہ عن الملزوم ویلزم من تصور الملزوم تصورہ تو لازم بین بمعنی الاخص داخل ہو گئے کیونکہ لازم بین بمعنی الاخص کے اندر بھی ملزوم کا تصور بدون تصور لازم ممکن نہیں ہے لہذا لازم بین بمعنی الاخص ذاتی کی تعریف میں داخل ہو گیا۔

جواب :۔ اس اعتراض کے دو جواب دیئے جاتے ہیں۔

نمبر ۱ :۔ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ مذکورہ تعریف عرضی کی تعریف ہے بلکہ یہ احکامات میں سے ایک حکم ہے غایت ما فی الباب یہ بات لازم آئیگی کہ عرضی کے حکم سے ذاتی کا ایک حکم معلوم ہو گیا اور جامعیت اور مانعیت تعریفات میں شرط ہے نہ کہ احکامات میں لہذا لازم بین بمعنی الاخص گر داخل ہو جاتا ہے فلا ضیر فیہ

نمبر ۲ :۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ لازم بین بمعنی الاخص میں تصور ملزوم کا زمانہ تقدیم ہے

سلب الضرورت عن احد جانبین اور امکان عام کیلئے دو مواد ہے۔ واجب اور ممتنع بحسب المقام ہر ایک کا معنی علیحدہ ولیا جاتا ہے تو معنی یہ ہوگا کہ تصور الانسان بالکنہ بدون الذاتی ممکن بالامکان عام یعنی واجب یہ ترجمہ تو بالکل صحیح ہے لیکن اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے یہ تعریف مانع عن دخول غیر نہیں کیونکہ اس میں ذاتی داخل ہو جاتا ہے کیونکہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ذاتی وہ ہے تصور الانسان بالکنہ بدون العرضی ممکن بالامکان عام یعنی ممتنع یہاں امکان عام مادہ امتناع میں متحقق ہے تو عرضی کی تعریف ذاتی سے منقوض ہوگئی یہ استحالہ ثانیہ ہے

جواب :- جواب یہ ہے کہ شق اول کو اختیار کرتے ہیں یعنی امکان بمعنی امکان خاص لیکن جو استحالہ معترض نے ذکر کیا ہے اس استحالہ کو تسلیم نہیں کرتے ہیں استحالہ اس وقت لازم آتا ہے اگر بدونہ کے اندر ما بہ وہ مابہ سببیہ ہوتا لیکن ہم کہتے ہیں کہ بدونہ کے اندر بامبیبیہ نہیں ہے بلکہ با مقارنت کیلئے ہے غایت مافی الباب یہ بات لازم آئے گی کہ تصور انسان بلکنہ مع عرض آئے گا یہ جائز ہے تم بفضلہ وعونہ

وقد یقال ان مابه الشئ هو هو الی قوله فان قیل

ترجمہ :- اور کبھی کہا جاتا ہے کہ مابہ الشئ ھوھو اپنے متحقق ہونے کے اعتبار سے حقیقت ہے اور اپنے متشخص ہونے کے اعتبار سے ھویہ ہے اور ان سے صرف نظر کرتے ہوئے ماہیت ہے اور شئی ہمارے نزدیک صرف موجود ہے اور ثبوت اور تحقق اور وجود اور کون مترادف الفاظ ہیں جن کے معنی کا تصور بدیہی ہے پس اگر کہا جائے کہ پھر تو حقائق اشیاء کے ثبوت کا حکم لگانا لغو ہوگا ہمارے قول الامور الثابتہ کے درجے میں ہوگا ہم جواب دیں گے اس سے مراد یہ ہے کہ جن چیزوں کو ہم حقائق اشیاء سمجھتے ہیں اور انسان فرس سماء ارض اس کا نام رکھتے ہیں ایسی چیزیں ہیں جو نفس الامر میں موجود ہیں جیسے کہ کہا جاتا ہے

کہ واجب الوجود موجود ہے۔

:- حل عبارت :-

ماقبل میں شارح نے حقیقت اور ماھیت کی ایک ہی تعریف ذکر کر کے اس بات کی طرف اشارہ کی کہ یہ دونوں مرادف ہے نفس الامر اور واقع کے اعتبار سے ان میں کوئی فرق نہیں ہے اگر فرق ہے تو اعتباری ہے فرق اعتباری یہ ہے کہ ایک ہی شی واقع میں تو واحد ہے لیکن اس میں مختلف حیثیات ہوتے ہیں ان مختلف حیثیات کی وجہ سے اس شی واحد کا نام مختلف ہوتے ہیں مثلاً زید ایک شخص ہے وہ عمل کتابت بھی کرتا ہے روٹی بھی پکاتا ہے خیاطت بھی کرتا ہے اب اس حیثیت سے کہ زید عمل کتابت کرتا ہے تو کاتب ہے اسی طرح روٹی پکاتا ہے تو خباز ہے علی کذا القیاس لیکن ان حیثیات سے صرف نظر کرتے ہوئے زید ایک انسان ہے اس طرح ما بہ الشئی ھو ھو جس چیز کی وجہ سے کوئی شی ہوتی جیسے حیوان ناطق اسکی ایک حیثیت یہ ہے کہ نفس الامر میں متحقق ہے اس حیثیت سے اس کو حقیقت کہتے ہیں اور دوسری حیثیت یہ ہے کہ خارج میں متشخص معین ہے جو اس کے قابل ہے کہ ھو ضمیر کا مرجع بنایا جائے اس حیثیت سے اسکو ھو یت کہتے ہیں جو ھو ضمیر سے ماخوذ ہے اور ان دونوں حیثیتوں سے صرف نظر کرتے ہوئے اسکو ماھیت کہتے ہیں۔

فان قیل فا الحکم بثبوت حقائق الاشیاء الی قولہ قلنا

حل عبارت :- پہلے مصنف نے کہا تھا کہ حقائق الاشیاء ثابتہ پھر شارح نے حقیقت کا معنی بیان کیا کہ حقیقت کا معنی ہے ما بہ الشیء ھو ھو اور شیء کا معنی بیان کیا کہ شیء بمعنی موجود ہے اور ثبوت مترادف ہے وجود کے ساتھ ان چیزوں کو بیان کرنے کے بعد معترض نے اعتراض کے

اعتراض :- یہ ہے کہ وجود وثبوت کے ساتھ حکم لگانا حقائق الاشیاء پر یہ حکم لگانا صحیح نہیں بلکہ ثابتہ کا لفظ لغو اور مستدرک ہے کیونکہ معنی یہ ہوگا کہ حقائق الموجودات موجودة اور یہ بعینہ اس قول کے مرتبہ میں ہے کہ الامور ثابتہ ثابتہ یا الاشیاء الثابتہ ثابتہ اور یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ اس ترکیب میں عقد حمل عقد وضع کو مستلزم ہے اور عقد وضع عقد حمل کو مستلزم ہونا یہ غیر صحیح ہے کیونکہ عقد حمل عقد وضع پر متفرع ہوتا ہے اور عقد حمل کا عقد وضع پر متفرع ہونا اس وقت صحیح جب عقد وضع عقد حمل کو مستلزم نہ ہو اور عقد وضع اور عقد حمل میں عینیت نہ ہو حالانکہ اس ترکیب میں عقد وضع عقد حمل کو مستلزم بھی ہے دونوں کے درمیان عینیت بھی ہے کیونکہ موضوع میں بھی الامور الثابتہ ہے اور محمول میں بھی الامور ثابتہ اسی طرح حقائق الموجودات میں بھی موجودات ہیں اور محمول میں بھی موجودہ ہے تو لغویت لازم آئے گی۔

جواب :- یہ ہے کہ حقائق الاشیاء ثابتہ کا معنی ہے کہ ما نعتقدہ حقائق الاشیاء ثابتۃ فی نفس الامر اور یہ بات ضروری نہیں ہے کہ ما نعتقدہ تو ہے لیکن نفس الامر میں بھی موجود ضرور ہے کیونکہ قاعدہ ہے کہ اعتقاد بالشیء لا یستلزم ان یکون موجودا فی نفس الامر تو عقد وضع مغایر بنا عقد حمل کے معترض نے جو عینیت کا دعوی کیا تھا وہ عینیت ختم ہوگئی فلا ورود لہذا الاعتراض

منشاء اعتراض :- اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ اعتراض کہاں سے پیدا ہو چکا اس سے پہلے ایک فائدہ ہے۔

فائدہ :- یہاں پر کل احتمالات سات بنتے ہیں تین احادی تین ثنائی ایک ثلاثی احتمالات احادی یہ

نہیں ہے اور نہیں شاعر کے قول انا ابو نجم وشعری شعری کے مثل ہے اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ شئی کے مختلف اعتبارات ہوتے ہیں بعض اعتبارات اس پر کسی چیز کا حکم لگانا مفید ہوتا ہے اور بعض اعتبارات سے مفید نہیں جیسے انسان ہے کہ جب اس حیثیت سے دیکھا جائے کہ وہ جسم ہے تو اس پر حیوانیت کا حکم لگانا مفید ہوگا جب اس حیثیت سے دیکھا جائے کہ وہ حیوان ناطق ہے تو لغو ہوگا۔

حل عبارت:۔

شارح فرماتے ہیں کہ **حقائق الاشیاء ثابتۃ** یہ ایک ایسا کلام ہے جو مفید للمعنی ہے بہت کم ظاہر الالبیان ہوتا ہے یہ ایسا کلام نہیں جیسے الثابت ثابت کیونکہ الثابت ثابت میں لغویت موجود ہے اسی طرح ایسا بھی نہیں جیسے ابو نجم شاعر کا قول ہے **انا ابو نجم و شعری شعری** پورا شعر یہ ہے۔

للہ دری ما احسن صدری تنام عینی و فوادی یسری

مع العفاریت بارض قفر انا ابو نجم و شعری شعری

ابو نجم کے اس کلام میں صرف عن الظاہر ہے اور تاویل ہے اس وجہ سے کہ شعری شعری کا معنی ہے **شعری الان کشعری فیما مضی** ابو نجم کا مطلب یہ ہے کہ بڑھاپے کی وجہ سے میرے عقل اور فہم میں کسی قسم کی کوئی کمی نہیں آئی بلکہ میرے آج کے اشعار ایسے ہی ہیں جیسے میں گذشتہ زمانے میں اشعار کہتا رہا یا معنی یوں ہوگا شعری ہو شعری المعروف بالبلاغۃ حاصل کلام یہ ہے کہ ابو نجم کے اشعار میں صرف عن الظاہر ہے اور تاویل ہے۔

اعتراض:۔ یہ ہوتا ہے کہ **شعری الان کشعری فیما مضی** یہ تاویل نہیں ہے

کیونکہ اس میں صرف عن الظاہر موجود نہیں تو تاویل بھی نہیں کیونکہ صرف عن الظاہر اس وقت موجود ہوتا اگر شعری شعری جیسے ایا نس موجود نہ ہوتا۔ حالانکہ یہاں تو اس کے ایک محمل موجود ہے وہ اس طرح کہ شعری شعری میں اضافت عہد کے لئے ہے اور معہود **شعری الان کشعری فیما مضی** ہے یہ معنی تو ذہن سے نہیں آیا ہے بلکہ یہ معنی مدلول لفظ و مفہوم ہے لفظ سے جب یہ معنی مدلول ہے لفظ کا اور مفہوم ہے لفظ سے تو **صرف عن الظاہر** کہاں سے آیا جب صرف عن الظاہر نہیں شعری شعری کے اندر تاویل بھی موجود نہیں ہے۔

جواب: یہ ہے کہ عہد کیلئے الف لام بھی آتے ہیں اور اضافت بھی آتی ہے لیکن عہد میں قاعدہ یہ ہے کہ معہود ایک جزئی ہوگی۔ الف لام کے مدخول کا یا اس چیز کا جس کی اضافت کی گئی ہو۔ جیسے فعصیٰ فرعون الرسول میں الرسول کی ابتداء میں الف لام عہد کیلئے ہے اور معہود چونکہ موسیٰ ایک جزئی ہے الف لام کے مدخول کا جو کہ رسول ہے اب ابوالنجم کے قول شعری شعری میں جزئی وہ معین اشعار ہیں جو قصائد متفرقہ میں موجود ہے اور الان و فیما مضی جو کہ زمانے ہے اس پر شعری شعری کسی دلالت کے ساتھ دلالت نہیں کرتے ہیں تو معترض کا یہ کہنا ہے الان و ما مضی مدلول ہے لفظ کا یا مفہوم ہوتا ہے لفظ سے تو ضرور اس پر دلالت بھی کرتا ہے تو جب نہ مدلول ہے لفظ کا اور نہ مفہوم ہو رہا ہے لفظ سے تو لامحالہ شعری شعری میں صرف عن الظاہر موجود ہے تو تاویل بھی ثابت ہوگی۔

وتحقیق ذالک: شارح فرماتے ہیں کہ ایک چیز میں مختلف حیثیتیں ملحوظ ہوتی ہیں بعض حیثیات کے لحاظ سے اس پر کسی چیز کے ساتھ حکم لگانا مفید ہوتا ہے بعض حیثیات کے لحاظ اس چیز پر کسی چیز کے ساتھ حکم لگانا غیر مفید ہوتا ہے۔ مثلاً انسان ایک شئی ہے اس کو اگر اس لحاظ سے دیکھا جائے کہ وہ ایک جسم ہے تو اس پر حیوان کے ساتھ حکم لگانا درست ہے ھذا الجسم حیوان کہنا درست ہے۔ اور اگر

انسان کو اس لحاظ سے دیکھا جائے کہ حیوان ہے تو پھر اس پر حکم لگانا درست نہیں کیونکہ یہ حکم لگانا غیر مفید ہے اس لئے کہ حکم لگانے کی صورت میں الحیوان حیوان ہوگا چنانچہ یہ لغو ہے۔

والعلم بها ای بالحقائق الیٰ قوله خلافاً للسوفسطائیه

ترجمہ:- اور حقائق اشیاء کا علم یعنی اس کا تصور اور ان حقائق اشیاء کے وجود اور ان کے احوال کی تصدیق متحقق اور نفس الامر میں ثابت ہے اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ مراد اشیاء کے ثبوت کا علم ہے اس بات کا یقینی ہونے کی وجہ سے کہ تمام اشیاء کا علم نہیں ہے جواب یہ ہے کہ مراد جنس ہے ان لوگوں پر رد کرنے کیلئے جو یہ کہتے ہیں کہ کسی شے کا ثبوت نہیں ہے اور نہ کسی شے کے ثبوت یا عدم ثبوت کا علم ہی ہے۔

-: حل عبارت :-

اس عبارت سے مصنف فرقہ سوفسطائیہ پر رد کرنا چاہتا ہے سوفسطائیہ کے بارے میں یہ کہا گیا ہے کہ یہ حقاء فلاسفہ کا ایک فرقہ ہے اور نصیر طوسی نے یہ کہا ہے کہ پورے عالم میں کوئی بھی ایسی قوم نہیں کہ جو اس مذہب کے قائل ہوں لیکن ہر وہ آدمی جو دلیل میں غلطی کرے تو وہ سوفسطائی ہے (انتھی) سوفسطائیہ میں سے بعض کہتے ہیں کہ کسی کو کسی بھی شیء کی ثبوت کا یا عدم ثبوت کا علم نہیں ہے مصنف ان پر رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جس طرح سے اشیاء کا وجود اور ثبوت نفس الامری ہے محض وہمی یا خیالی نہیں ہے اسی طرح اشیاء کے وجود کا علم اور ان کے احوال مثلاً امکان اور حدوث کا علم یہ بھی نفس الامری ہے محض وہمی یا خیالی نہیں ہے جس طرح آسمان اور زمین وہمی اور خیالی چیزیں نہیں ہیں بلکہ نفس الامری ہیں اسی طرح ان کے وجود کا علم بھی نفس الامری ہے مثلاً کہ آسمان [illegible]

ہمارے پیچھے ہے العلم کی ابتداء میں الف لام کی استغراق انواع کے لئے ہے تو معنی یہ ہوگا۔ کہ جمیع انواع العلم بالحقائق متحقق

اعتراض :- یہ ہوتا ہے کہ استغراق سے متبادر استغراق افراد مراد ہوتا ہے استغراق انواع مراد لینے کی صورت میں خلاف متبادر لازم آتا ہے۔

جواب :- یہ ہے کہ مقام قرینہ ہے اس بات پر کہ استغراق سے استغراق انواع مراد ہوتا ہے اس لئے کہ الف لام جنسی تو مراد نہیں ہو سکتے ہیں کیونکہ جنسی مراد لینے کی صورت میں سوفسطائیہ پر رد نہیں ہو سکتا اس لئے کہ جنس افراد علم میں تو شک بھی داخل ہے حالانکہ سوفسطائیہ شک کے قائل ہیں اسی طرح عہدی بھی مراد نہیں ہو سکتے ہیں اس لئے کہ پھر تو معہود ایک ہی فرد کا علم کا ہوگا اسی طرح استغراق افراد بھی مراد نہیں ہو سکتے کیونکہ اس صورت میں معنی یہ ہوگا کہ جمیع افراد العلم بالحقائق ثابتۃ یہ تو واضح ہے کہ صحیح نہیں ہے بعض نے ثبوت کا لفظ مقدر مانا ہے و العلم بثبوتہا لفظ مقدر مان لیا تو پھر باحوالہا کے لفظ کو ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ان میں بعض کا یہ وہم بالکل غلط ہے کیونکہ وجود صانع اور صفات صانع پر استدلال قائم کرنا جیسے کہ یہ استدلال محتاج ہے اس بات کی طرف کہ علم بالحقائق ثابت ہے اسی طرح وجود صانع اور صفات صانع پر استدلال محتاج ہے۔ علم باحوال اشیاء کی طرف بھی احوال اشیاء مثلاً اشیاء کا ممکن ہونا حادث ہونا اب بات یہ ہے کہ ثبوت صانع اور صفات صانع پر استدلال ثبوت حقائق اور احوال حقائق پر کیوں موقوف ہے اس کی تفصیل اپنے مقام پر آنے والی ہے مختصراً کہ اگر حقائق ثابت نہ ہوں بلکہ معدوم ہوں معدوم تو موجود کیلئے دلیل نہیں بن سکتا ہے اسی طرح حقائق کے جو احوال ہیں مثلاً حقائق کا ممکن ہونا حادث ہونا اگر ممکن یا حادث نہ ہو تو ممتنع ہو گئے یا واجب ہو گئے ممتنع یا واجب سے وجود صانع اور صفات صانع پر استدلال نہیں کی جا سکتی ہے اس وجہ

ہے کہ ممتنع کے اندر یہ صلاحیت نہیں ہے کہ مصنوع یا مجعول بن جائے تاکہ اس کو صانع یا جاعل کی ضرورت پڑ جائے پھر تو صانع کے صفات ثابت نہ ہوئے اس وجہ سے کہ صفات تو اس وقت ثابت ہو سکتے ہیں جبکہ یہ بات ثابت ہو جائے کہ اللہ تعالیٰ صانع ہے اس لئے جب صانع ہونا ثابت ہو گیا تو اللہ تعالیٰ کیلئے صفت تکوین ثابت ہوگئی اور تکوین مقتضی ہے علم اور قدرت اور ارادہ، سمع، بصر وغیرہ کیلئے تو ثابت ہو جاتی ہے یہ بات کہ اللہ تعالیٰ عالم ہے قادر ہے، سمیع ہے بصیر ہے وغیرہ لذالک شارح فرماتے ہیں کہ یہ بھی کہا گیا ہے کہ والعلم بھا سے مراد والعلم بیثبوتھا ہے یہ ثبوتھا کے لفظ کو اس وجہ سے مقدر مانا ہے کہ یہ بات یقینی ہے کہ لا علم بجمیع الحقائق کہ جمیع الحقائق کے ساتھ علم متحقق نہیں۔

اعتراض:۔ یہ ہوتا ہے کہ علم سے کون سا علم مراد ہے علم تفصیلی یا علم اجمالی اگر علم سے علم تفصیلی مراد ہے پھر تو یہ بات مسلم ہے کہ جمیع حقائق کا علم تفصیلی متحقق نہیں اور اگر علم سے علم اجمالی مراد ہے پھر تو یہ بات ممنوع ہے کیونکہ علم اجمالی تو متحقق ہے کیونکہ حقائق الاشیاء ثابتۃ کے ضمن میں علم اجمالی موجود ہے

جواب :۔ بعض حضرات نے علم کو مقید کیا ہے علم بالکنہ کے ساتھ اور علم بالکنہ علم تفصیلی ہے لیکن یہ تقید دو وجہ سے صحیح نہیں ایک تو یہ ہے کہ تقید پر کوئی دلیل موجود نہیں دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ تقید تعمیم شارح کے منافی ہے کیونکہ شارح نے پہلے سے کہا تھا من تصورھا و التصدیق بھا

جواب :۔ یہ ہے کہ الاشیاء کے ابتداء میں جو الف لام ہے وہ جنس کے لئے ہے معنی یہ ہوگا کہ حقائق جنس اشیاء کا ثابت ہیں اور علم بجنس الاشیاء متحقق ہے اب کسی قسم کی خرابی نہیں

اعتراض :۔ اس جواب پر اعتراض ہے کہ ثبوت جنس کے لئے یہ لازم نہیں ہے کہ یہ ان اعیان اور اعراض کے ضمن میں ہو جن اعیان اور اعراض کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں ہو سکتا ہے کہ ثبوت جنس دیگر

اعیان اور اعراض کے ضمن میں ہو پھر تو مقصود حاصل نہ ہو مقصود تو یہ ہے کہ جن اعیان اور اعراض کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں ان سے استدلال کیا جائے ثبوت صانع اور صفات صانع پر

جواب :- یہ ہے کہ ان اثبت الشیئ من الاشیاء فالاحق بالثبوت هو هذه الثلث هدانا الله بمنه وكرمه وحسن توفيقه

قوله خلافا للسوفسطائية الى قوله ولنا تحقيق :-

ترجمہ :- برخلاف سوفسطائیہ کے کہ ان میں بعض تو نفس اشیاء کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ سب وہمی چیزیں ہیں اور باطل خیالات ہیں اور یہ لوگ عنادیہ کہلاتے ہیں اور ان میں بعض اشیاء کے ثبوت کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ ہمارے اعتقاد کے تابع ہے یہاں تک کہ اگر ہم کسی شے کو جوہر اعتقاد کریں تو وہ جوہر ہے یا عرض تو عرض ہے یا قدیم تو قدیم ہے یا حادث تو حادث اور یہ لوگ عندیہ کہلاتے ہیں اور ان میں بعض شے کے ثبوت اور عدم ثبوت کے علم کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہمیں شک ہے اور ہمیں اس بارے میں بھی شک ہے کہ ہمیں شک ہے علی ہذا القیاس اور یہ لوگ لا ادریہ کہلاتے ہیں۔

حل عبارت :-

سوفسطائیہ تین فرقوں میں بٹ گئے۔

(۱) عنادیہ (۲) عندیہ (۳) لا ادریہ

وجہ تسمیہ :- عنادیہ کو عنادیہ اس وجہ سے کہتے ہیں لانهم يعاندون الحق عنادیہ چونکہ حق کا انکار کرتے ہیں اس وجہ سے عنادیہ کے ساتھ موسوم کیا عنادیہ اشیاء کے ثبوت کا علی الاطلاق انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اور جو کچھ بھی ہم دیکھتے ہیں یا جو کچھ بھی ہم محسوس

نفی کرتے ہیں یہ محض اوہام ہے اور خیالات ہیں نفس الامر میں کسی بھی شئی کا نہ ثبوت ہے نہ وجود ہے اور یہ کہتے ہیں کہ جو بھی کوئی قضیہ ہو بدیہی ہو یا نظری اس قضیہ کا معارض ضرور موجود ہے لہذا دونوں قضیوں میں سے کوئی بھی متحقق نہ ہوگا اور یہ کہتے ہیں کہ نفس الامر میں نہ نسبت ایجابی ہے نہ نسبت سلبی ہے محض اوہام ہیں

مثال بدیہی - جیسے صفراوی آدمی جب شہد کو منہ میں ڈال دیتے ہیں تو یہ صفراوی آدمی کہتے ہیں هذا امر یہ کڑوا ہے اس وقت یہ کڑوا محسوس ہو رہا ہے اور غیر صفراوی آدمی جب شہد کو منہ میں ڈال دیتا ہے تو یہ کہتا ہے کہ هذا حلو یہ میٹھا ہے تو یہ دونوں حکمین آپس میں معارض ہیں لہذا نہ یہ میں نہ میٹھا ہے نہ کڑوا ہے تو معلوم ہوا کہ صرف اوہام ہے۔

مثال نظری :- جیسے بعض کہتے ہیں کہ العالم حادث لانه متغير و كل متغير حادث ، فالعالم حادث انہوں نے عالم پر حادث ہونے کا حکم لگایا اور بعض کہتے ہیں کہ العالم قديم لانه مستغن عن المؤثر و كل ما هذا شانه فهو قديم فالعالم قديم اب یہ دونوں حکمین آپس میں معارض ہیں اور قاعدہ ہے کہ اذا تعارضا تساقطا

جواب :- پہلی دلیل کا جواب یہ دیتے ہیں کہ صفراوی جو یہ کہتا ہے کہ شہد کڑوا ہے یہ اس وجہ سے نہیں کہ شہد نفس الامر میں کڑوا ہے بلکہ صفراوی شہد کو کڑوا اس لئے کہتے ہیں نو جه النقصان في عصبه مفروشه على اللسان اس کے قوت ذائقہ میں نقصان ہونے کی وجہ سے وہ شہد کو کڑوا محسوس کرتا ہے۔

جواب ۲ - دوسری دلیل کا جواب یہ دیتے ہیں کہ قول اول جو کہ عالم حادث ہے یہ نفس الامر کے موافق ہے اور قول ثانی جو کہ عالم قدیم ہے یہ نفس الامر کے مخالف ہے اور تساقط کا حکم معارضین میں

اس وقت ہے جب کہ معارضین دونوں نفس الامری ہوں حالانکہ لعالم قدیم یہ علم نفس الامری نہیں۔

وجہ تسمیہ عندیہ :- عندیہ کو عندیہ اس وجہ سے کہتے ہیں کہ عند کا معنی اعتقاد ہے کیونکہ یہ لوگ اشیاء ثبوت نفس الامری کے منکر ہیں اور ثبوت اعتقادی کے قائل ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ نفس الامر میں کچھ بھی نہیں ہے جو بھی کچھ ہیں وہ ہمارے اعتقاد کے تابع ہیں ہم جس چیز کو جوہر اعتقاد کرلیں تو وہ چیز جوہر ہے اور ہم جس چیز کو عرض اعتقاد کرلیں تو وہ عرض ہے اور یہ کہتے ہیں کہ جس چیز کے بارے میں ہم نے جوہر اعتقاد کیا اگر اسی چیز کو دوسرا عرض اعتقاد کرلیں تو وہ اس کے نزدیک عرض ہے ہر ایک کا مذہب اس کے نزدیک حق ہے فریق مقابل کے نزدیک باطل ہے۔

وجہ تسمیہ لاادریہ :- لاادریہ کو لاادریہ اس وجہ سے کہتے ہیں کہ جس چیز کے بارے میں ان سے سوال کیا جائے تو وہ لاادری کے ساتھ جواب دیتے ہیں لاادریہ اشیاء کے علم اور یقین کا انکار کرتے ہیں اور ان میں شک کا اظہار کرتے ہیں اگر ان سے سوال کیا جائے کہ کیا اشیاء ثابت ہیں تو جواب دیتے ہیں لاادری؟ کیا اشیاء ثابت نہیں ہیں تو جواب دیتے ہیں لاادری اپنے شک کا اظہار کرتے ہیں حتی کہ ان کو اپنی شک ہونے میں بھی شک ہے ماتن نے حقائق الاشیاء ثابتۃ اشیاء کے نفس الامری کا دعوی کر کے عندیہ کی مخالفت کی اور والعلم بہا متحقق سے ثبوت اشیاء کے علم کا دعوی کر کے لاادریہ کی مخالفت کی۔

قولہ ولنا تحقیق الیٰ قولہ قالو الضروریات.-

ترجمہ: اور ہماری تحقیقی دلیل یہ ہے کہ ہم بعض اشیاء کے ثبوت کا مشاہدہ کی وجہ سے اور بعض کے ثبوت کا دلیل کی وجہ سے یقین کرتے ہیں اور الزامی جواب یہ ہے کہ اگر اشیاء کی نفی متحقق نہیں تو ثابت ہو گیا اگر متحقق ہے تو نفی بھی ایک حقیقت ہے کیونکہ وہ حکم کی ایک قسم ہے تو ایک حقیقت ثابت ہوگئی لہذا اس کی

بالکل نفی صحیح نہ ہوئی اور یہ بات مخفی نہیں کہ یہ دلیل صرف عندیہ کے خلاف درست ہوگی۔

-حل عبارت-

اس عبارت سے شارح جواب دیتے ہیں جواب سے پہلے ایک فائدہ

فائدہ :- ایک دلیل تحقیقی ہے ایک دلیل الزامی ہے دلیل تحقیقی اس کو کہتے ہیں جس کے مقدمات مستدل کی حال صادق ہو اور دلیل الزامی اس کو کہتے ہیں جس کی مقدمات خصم کی حال مسلم ہو گرچہ مستدل کی حال مسلم نہ ہو دلیل تحقیقی سے مقصود اظہار حق اور دلیل الزامی سے مقصود فقط سکوت خصم ہو

دلیل تحقیقی - یہ ہے کہ ہم بعض اشیاء کے وجود اور ثبوت کا مشاہدہ کی وجہ سے یقین کرتے ہیں اور بعض اشیاء کے وجود کا دلیل کی بناء پر یقین کرتے ہیں مثلاً آسمان زمین دریا پہاڑ وغیرہ کے وجود کو دیکھ کر یقین کرتے ہیں اور باری تعالیٰ کے وجود کا دلیل کی بناء پر یقین کرتے ہیں

دلیل الزامی - یہ ہے کہ ہم سوفسطائیہ سے پوچھتے ہیں کہ تم جو کہتے ہو کہ لاشیء من الاشیاء بثابتہ یہ نفی متحقق ہے یا نہیں اگر نہیں تو عین اثبات ہے اور اگر یہ نفی متحقق ہے تو حقائق میں سے ایک حقیقت ثابت ہوگی کیونکہ نفی بھی تو ایک حقیقت ہے کیونکہ حکم کی دو قسمیں ہیں ایجاب اور سلب لہذا نفی حکم کی ایک قسم ہوئی اور حکم تصدیق ہے اور تصدیق علم ہے اور علم ایک نفسانی کیفیت ہے اور کیفیت عرض ہے اور عرض موجودات خارجیہ اور حقائق اشیاء میں سے ہے تو اشیاء کی نفی بھی ایک حقیقت ہوگی لہذا جب ایک حقیقت ثابت ہوگئی تو موجبہ جزئیہ کے حکم میں ہے تو تمہارا علی الاطلاق حقائق الاشیاء کی نفی کرنا جو سالبہ کلیہ کے حکم میں ہے صحیح نہ ہوا۔

قولہ ضروریات منہا حسیات

ترجمہ :۔ سوفسطائیہ کہتے ہیں کہ ضروریات میں سے بعض حسیات ہیں اور حس کثرت سے غلطی کرتا ہے جیسے بھینگا آدمی ایک چیز کو دو دیکھتا ہے اور صفراوی شخص میٹھی چیز کو کڑوی محسوس کرتا ہے اور ضروریات میں بدھیات ہے اور بعض دفعہ ان میں اختلاف واقع ہوتے ہیں اور ایسے شبہات پیش آتے ہیں جنہیں حل کرنے کے سلسلے میں نظر دقیق کی ضرورت پڑتی ہے اور نظریات ضروریات کی فرع ہے تو ضروریات کا فساد نظریات کا فساد ہوگا اسی وجہ سے ان میں عقلاء کا اختلاف بہت ہے۔

(حل عبارت) :۔

اس عبارت سے شارح سوفسطائیہ کے دلائل کو ذکر کرتے ہیں پہلے ایک فائدہ

فائدہ :۔ علم کی دو قسمیں ہیں ۱۔ضروری ۲۔ نظری

نظری اس کو کہتے ہیں جو فکر سے حاصل ہوتا ہے جیسا العالم حادث اور ضروری اس کو کہتے ہیں جو فکر کا محتاج نہ ہو۔ بلکہ ہر عاقل کو بغیر فکر کے حاصل ہو جاتا ہے۔ ضروری کی سات اقسام بنتے ہیں

۱۔ بدھیات قسم اولیات کے ساتھ موسوم ہے بدھیات وہ ہوتے ہیں جس میں عقل محض تصور طرفین کے بعد حکم لگادیں جیسے الکل اعظم من الجز

۲۔ حسیات :۔ حسیات وہ ہوتے ہیں ما یحصل بالحواس الظاھرہ جیسے النار حارۃ۔

۳۔ وجدانیات وہ ہوتے ہیں ما یحصل بالحواس الباطنۃ جیسا ان لنا فرحا وغما

۴۔ فطریات وہ ہوتے ہیں جن کے ساتھ واسطہ حاضر ہو جیسے الاربعۃ زوج اور واسطہ یہاں پر انقسام متساویین ہے۔

۵۔ مجربات وہ ہوتے ہیں کہ تکرر مشاہدہ کے بعد عقل حکم لگادیں جیسا السناء مسھل

۶۔ حدسیات وہ ہوتے ہیں کہ حدس کے ذریعے عقل حکم لگا دیں حدس ایک قوت ہے جس سے مطلوب کا دفعۃً ادراک ہوتا ہے اور شک زائل ہوتا ہے جیسے نور القمر مستفاد من نور الشمس

۷۔ متواترات وہ ہوتے ہیں کہ کثرت مخبرین کی وجہ سے جزم حاصل ہو جائے جیسے بغداد موجود ہے پھر ضروریات کی تمام اقسام میں حسیات اور بدھیات زیادہ قوی ہیں باقی اقسام بھی ان دونوں کی طرف راجع ہوتے ہیں تو جو سب سے اقوی ہیں ان کے اندر بھی خفاء واقع ہو جاتا ہے کیونکہ حس خطاء کر دیتے ہیں جیسے بھینگا آدمی ایک کو دو دیکھتا ہے احوال کی نظر میں ایک دو نظر آتے ہیں اسی طرح صفراوی آدمی میٹھی چیز کو کڑوا محسوس کرتا ہے۔ صفرا اخلاط اربعہ میں سے ایک خلط ہے

اخلاط اربعہ ۱۔ دم ۲۔ صفرا ۳۔ بلغم ۴۔ سودا

صفرا کا رنگ زرد ہوتا ہے اس کا ذائقہ سخت کڑوا ہوتا ہے صفرا جب غالب پڑ جاتا ہے تو بول کا رنگ زرد پڑ جاتا ہے خصوصاً رنگ زرد پڑ جاتا ہے اور منہ کا ذائقہ کڑوا بن جاتا ہے صفراوی آدمی جب کسی چیز کو منہ میں ڈالتے ہیں تو اس میں صفرا کا ذائقہ محسوس کرتا ہے حتی کہ جب شہد منہ میں ڈالتا ہے تو شہد اس کو کڑوا محسوس ہوتا ہے علی ھذا القیاس حس کبھی کبھی صغیر کو کبیر دیکھتا ہے جیسے کہ اندھیرے میں دور سے آگ کو دیکھتا ہے اسی طرح معدوم کو موجود دیکھتا ہے جیسے دور سے تو ریت کو دیکھ کر پانی محسوس کرتا ہے اس طرح بارش کی قطرات کو جب دیکھتا ہے تو ایک تار جیسا محسوس کرتا ہے اسی طرح متحرک کو ساکن محسوس کرتا ہے اور ساکن کو متحرک محسوس کرتا ہے جیسا کہ سایہ اور کواکب کو ساکن محسوس کرتا ہے حالانکہ یہ متحرک ہے اسی طرح جب کشتی میں سوار ہو تو جب ساحل کو متحرک محسوس کرتا ہے حالانکہ وہ ساکن ہے جب حس اتنی غلطیاں کر دیتی ہے تو حس پر کوئی اعتماد نہیں ہو سکتا کسی چیز

کے بارے میں ہم حس پر اعتبار نہیں کر سکتے ہیں لہٰذا کوئی چیز بھی ثابت نہیں اس وجہ سے سالبہ کلیہ صادق آیا اسی طرح ضروریات میں سے بدیہیات میں ان میں بھی کثرت سے اختلاف ہے لہٰذا ان کے ثبوت پر بھی اعتماد نہیں کیا جا سکتا ہے مثلاً فرقہ مشبہ اس قضیہ کی بدیہیہ ہونے کا مدعی ہے کہ ہر موجود کا مکان میں ہونا ضروری ہے اور اشعری اس کا انکار کرتا ہے معتزلہ اس قضیہ کے بدیہی ہونے کا مدعی ہے کہ بندہ اپنے افعال اختیاریہ خود کا خالق ہے اشاعرہ اس کا انکار کر دیتے ہیں نیز بدیہیات میں بعض دفع ایسے شبہات پیدا ہو جاتے ہیں جنہیں حل کرنے میں نظر دقیق کی ضرورت ہوتی ہے۔

خلاصہ :- جب حسیات اور بدیہیات سے ثبوت کا علم یقینی نہیں ہو سکتا باوجود یہ ضروریات کے اقسام میں اقویٰ ہیں تو باقی ضروریات کے ثبوت کا علم نہیں ہو سکتا ہے تو نظریات کا بھی نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ نظریات تو فرع ہیں ضروریات کا کیونکہ ضروریات ہی کو ترتیب دے کر نظریات کو حاصل کیا جاتا ہے

-

قوله قلنا غلط الحس في البعض الاسباب جزئية الخ الى قوله واسباب العلم.

ترجمہ:- ہم جواب دیتے ہیں کہ بعض چیزوں میں خاص اسباب کی وجہ سے حس کا غلطی کرنا دوسری بعض چیزوں کا یقین کرنے کے منافی نہیں اور تصور میں خفا ہونے کی وجہ سے یا انسیت نہ ہونے کی وجہ سے بدیہی میں اختلاف ہونا بداہت کے منافی نہیں اور فساد نظر کی وجہ سے کثرت اختلاف بعض نظریات کے حق ہونے کے منافی نہیں اور ایمانداری کی بات یہ ہے کہ ان کے ساتھ مناظرہ کرنا اور ان کے ساتھ مناظرہ کرنے کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ یہ کسی معلوم کا اعتراف ہی نہیں کرتے جس کے ذریعہ کوئی مجہول ثابت کیا جائے بلکہ راستہ یہ ہے کہ ان کو آگ میں ڈال دیا جائے تاکہ یہ قائل ہو کر خود اعتراف کر لیں اور

سوفسطاء مزین اور آراستہ پیراستہ علم کا نام ہے کیونکہ سوفا کا معنی ہے علم حکمت اور اسطاء کا معنی مزین ہے۔ اور غلط ہے اور. ای سے سفسطہ مشتق ہے جس طرح فلسفہ سے فیلاسوف بمعنی محب حکمت سے مشتق ہے۔

:(حل عبارت) :-

اس عبارت سے شارح سوفسطائیہ کی دلیل کا جواب دیتے ہیں کہ حس کا غلطی کرنا بعض اسباب جزئیہ کی وجہ سے ہے اور بعض اسباب جزئیہ کی وجہ سے حس کی غلطی کرنا یہ مستلزم نہیں ہے اس بات کیلئے کہ حس تمام مواد میں غلطی کریں بلکہ حس دیگر مواد میں جزم اور یقین کرتا ہے مثلاً صفراوی شخص کو جو عسل کڑوا محسوس ہوتا ہے وہ ایک سبب جزئی کی وجہ سے ہے۔ ایک آفت ہے صفرا جس نے اس اس کے ذائقہ کو خراب کر دیا ہے اب یہ مستلزم اس بات کو نہیں کہ عسل کو تمام لوگ کڑوا محسوس کریں کیونکہ ہو سکتا ہے دیگر لوگوں میں یہ آفت موجود نہ ہو۔

اعتراض :- یہ ہوتا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ یہ سبب عام ہو یعنی یہ آفت عام ہو جس نے تمام لوگوں کو اپنے لپیٹ میں لے لیا ہو حالانکہ عقل جازم ہے حلاوت عسل کے ساتھ کہ عسل میٹھی چیز ہے۔

جواب :- یہ ہے کہ بداھۃ عقل شاھد ہے اس بات پر کہ ایسا کوئی سبب عام موجود نہیں ہے جس نے تمام لوگوں کو اپنے لپیٹ میں لے لیا ہو پھر تو جمیع مواد میں غلطی واقع ہو جاتی ہے لہذا کسی بھی چیز میں جزم حاصل نہیں ہو سکتا ہے۔

اعتراض :- یہ ہوتا ہے کہ سوفسطائیہ تو بداھۃ عقل کو تسلیم نہیں کرتے ہیں تو آپ کیسے کہتے ہیں کہ بداھۃ عقل جازم ہے

جواب:- یہ ہے کہ یہ جواب تحقیقی ہے نفس الامر کے اندر ایسا یقین ہے کوئی انزاعی دلیل نہیں ہے تا کہ اعتراض وارد ہو جائے بدھیات کے ثبوت پر اور یہ نقض کا یہ جواب دیتے ہیں کہ کبھی کبھی کوئی قضیہ بدہی ہوتا ہے نفس الامر میں لیکن ایک شخص پر اس قضیہ کے موضوع اور محمول کے صحیح معنی کا تصور متحقق ہوتا ہے جس کی بناء پر وہ انکار کرتا ہے مثلاً واجب الوجود نہیں ہے عرض یہ ایک بدھی قضیہ ہے جسے ایک شخص انکار کرتا ہے لیکن اس کو کہا جائے کہ واجب الوجود وہ ہوتا ہے جو اپنے وجود میں غیر کا تابع نہ ہو اور عرض وہ ہوتا ہے جو غیر کا محتاج ہوتا ہے تو وہ شخص اپنے انکار سے رجوع کر دیتا ہے۔

اعتراض:- اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ اہل کشف نبی ﷺ کے قبر اور منبر کے درمیان جنت کا باغیچہ دیکھتے ہیں جیسا کہ حدیث میں ہے یہ حدیث متفق علیہ ہے حدیث کے الفاظ یہ ہیں ما بین منبری و بیتی روضة من ریاض الجنة امام نووی اس حدیث کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس کے معنی میں دو قول ہیں پہلا قول یہ ہے کہ قبر مبارک اور منبر کے درمیان جو جگہ ہے وہ جگہ بعینہ جنت کی طرف منتقل ہوگا دوسرا قول یہ ہے کہ اس جگہ میں عبادت جنت کی طرف پہنچا دیتی ہے شیخ دھلویؒ فرماتے ہیں کہ این بقعہ بعینہ از بہشت است کہ بزمین آوردہ اند اسی طرح اہل کشف نہر جیحون سیحون نیل اور فرات کو دودھ اور شراب اور شھد اور پانی دیکھتے ہیں جیسے کہ حدیث میں ہے اس حدیث کو روایت کرنے والے حضرت ابوھریرہؓ ہیں حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ یہ تمام نہریں جنت میں سے ہیں اس حدیث کو امام بخاریؒ نے معنی کے ساتھ روایت کی ہے اسی طرح ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ حضورؐ نے فرمایا انزل اللہ من الجنة خمسة انھار سیحون و جیحون و دجلة و نیل و الفرات اسی طرح اہل کشف طعام حرام کو نجاست دیکھتے ہیں اور رافضی جو شیخین کو گالیاں نکالتے ہیں اس کو خنزیر دیکھتے ہیں تو اس روئیت کی کیا کیفیت ہے؟

جواب:- یہ ہے کہ یہ رویت مجھ سے بغیر اس کے کہ حس نے غلطی کی ہو یہاں وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ اہل کشف کے اندر ایک ایسی قوت پیدا کر دیتے ہیں جس قوت کے ذریعہ وہ ان موجودات کا ادراک کرتے ہیں جو موجودات ہماری آنکھوں سے چھپی ہوئی ہیں۔

فائدہ:- جیحون نہر بلخ کو کہتے ہیں سیحون نہر ترمذ کو کہتے ہیں دجلہ اور فرات عراق میں ہے اور نیل مصر میں ہے۔

قولہ والحق انہ لا طریق الا المناظرۃ معھم الخ:-

اعتراض:- اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ آگ کے ساتھ عذاب دینا تو کیا رکن سے ہے حدیث شریف سے ثابت ہے کہ آگ کے ساتھ عذاب دینا جائز نہیں حدیث جیسے کہ بخاری وغیرہ میں روایت کی ہے عن ابی ھریرۃؓ قال بعثنا رسول اللہ ﷺ فی سریۃ فقال ان ثقفتم بفلان و فلان فحرقوھما بالنار ھتی اذا کان الغد بعث الینا فقال انی کنت امرتکم بتحریق ھذین الرجلین ثم رایت انہ لا ینبغی لاحد ان یعذب بالنار الا اللہ فان ثقفتم بھما فاقتلوھما (نبراس ص ۵۴ حاشیہ نمبر ۳)

جواب:- اس اعتراض کے مختلف جواب دیے گئے ہیں۔

جواب نمبر 1:- تعذیب نہیں ہے بلکہ تادیب ہے لیکن تعذیب کے ساتھ مس کیا کیونکہ یہ تعذیب کی صورت میں ہے۔

جواب نمبر 2:- حضرت ابوبکرؓ اور حضرت علیؓ سے منقول کہ انہوں نے بعض زنادقہ کو آگ میں جلایا ہو تو ہو سکتا ہے کہ زندیق اور زندیق جیسے اس حکم سے مستثنیٰ ہو (نبراس)

حل عبارت:۔

قوله وسوفسطائية اسم للحكمة المموهة :۔ سوفسطائیین س کے ضمہ اور ف کے فتحہ کے ساتھ یونانی لفظ ہے شارح فرماتے ہیں کہ سوفسطا حکمت مموہہ کے لئے نام ہے موہہ واو کے تشدید کے ساتھ باطلہ کے معنیٰ میں ہے مشتق ہے تمویہ سے پھر اس کو نقل کیا۔ تزیین باطل اور تلبیس باطل کی طرف کسی مناسب کی وجہ سے اور مناسبت بھی یہاں پر موجود ہے کیونکہ ترحیب کا معنیٰ ہے **جعل الحديد والخشب في صورة الذهب والعكم المزخرف عطف تفسيري** ہے حکمت مموہہ کے لئے مزخرف مشتق ہے زخرف سے زخرف کا معنیٰ ہے زھب پھر ہر باطل جو حق کی صورت میں ہو اس کو موسوم کیا زخرف کے ساتھ

حاصل یہ ہے کہ شارح ماخذ اشتقاق بیان کرتے ہیں سوفسطائیہ کا کہ یہ لفظ یونانی ہے جو دو لفظوں سے مرکب ہے سوفا اور اسطا سوفا کے معنیٰ ہے علم اور حکمت اور اسطا کے معنیٰ ہے مزین وغلط تو سوفسطا کے معنیٰ مزین علم اور غلط علم کے ہیں پھر اس سے رباعی کا **مصدر سفسطه بروزن بعثره** مشتق مانگ لیا جیسے فلسفہ رباعی کا مصدر ہے دو لفظوں سے مرکب ہے **فیلا** معنیٰ محب اور سوفا معنیٰ علم اور حکمت اور فیلاسوف کے معنیٰ محب علم وحکمت کے۔

واسباب العلم وهو صفته يتجلى الى قوله بخلاف قولهم

ترجمہ:۔ اور اسباب علم اور وہ ایک ایسی صفت ہے جس کی وجہ سے شئی اس شخص منکشف اور واضح ہو جاتی ہے جس کے ساتھ وہ قائم ہوتی ہے یعنی واضح اور ظاہر ہو جاتی ہے وہ چیز جو ذکر کی جاتی ہے اور جس کا تعبیر کیا جانا ممکن ہوتا ہے لہٰذا یہ تعریف حواس کے ادراک اور عقل کے ادراک یعنی تصور اور تصدیقات یقینیہ اور غیر یقینیہ کو شامل ہوگی۔

بدیہی نہ ہو تو دور لازم آئے گا اور دور باطل ہے۔

دلیل ۲ :- علم وجدانی کیفیت میں سے ہے جیسے جوع، عطش، حرارت، برودت وغیرہ وجدانی کیفیات تو تمام کے تمام بدیہی ہیں۔

دلیل ۳ :- جب کسی ایسے شخص سے جو اشیاء کو حدود اور رسوم کے ذریعے حاصل کرنے کا تجربہ نہ رکھتا ہو سوال کیا جائے کیا آپ فلاں کو جانتے ہیں تو وہ شخص ہاں یا نہیں کے ساتھ جواب دے گا تو ہاں یا نہیں کے ساتھ جواب دینا معلوم ہوتا ہے کہ اس شخص کو سوال کے مفہوم کا علم ہے اگر سوال کے مفہوم کا علم نہ ہوتا تو وہ شخص ہاں یا نہیں کے ساتھ جواب نہیں دے سکتا تھا۔

مذہب ۲ :- دوسرا مذہب امام الحرمین اور امام غزالی کا ہے۔ یہ حضرات فرماتے ہیں کہ علم نظری ہے اور متعسر تحدید ہے۔

دلیل :- محسوسات میں بہت سی چیزیں ہیں جس کی تعریف جنس اور فصل سے نہیں کی جاسکتی تو غیر محسوسات کو بطریق اولیٰ نہیں کی جاسکتی۔

مذہب ۳ :- تیسرا مذہب دیگر کا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ علم نظری تو ہے لیکن ممکن تحدید ہے اس کی تعریف ممکن ہے۔ کیونکہ علم مقولات میں مقولہ کیف کے تحت داخل ہے اور کیف اجناس میں سے ایک جنس ہے تو علم ایک جنس بنا اور قاعدہ ہے کل ما لہ جنس فلہ فصل تو جب جنس اور فصل ثابت ہو گئے تو تعریف ہو سکتی ہے۔

وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به یہ علم کی تعریف امام ابی منصور ماتریدی سے منقول ہے۔ تعریف میں یتجلی ظہور اور انکشاف کے معنی ہیں اور بہا کے اندر با سببیت کے لئے ہے اور مذکور سے مراد شی ہے تو اب معنی یہ ہوگا کہ علم ایک ایسی صفت ہے جس کے ذریعے

سے شئی منکشف اور ظاہر ہوتا ہے اس شخص پر جس کے ساتھ یہ صفت قائم ہے۔

اعتراض :۔ یہ ہوتا ہے کہ جب مذکور شئی کے معنی میں ہے تو مصنف شئی ہی کو ذکر کرتے۔

جواب :۔ یہ ہے کہ شئی کا اطلاق معدوم پر نہیں ہوتا مگر مجازاً اور مجاز تعریفات میں مہجور ہوتا ہے اس وجہ سے شئی کو ذکر نہ کیا علماء کا اس میں اختلاف ہو چکا ہے کہ مذکور ذکر بضم الذال سے مشتق ہے جس کا معنی ذکر قلبی یا مذکور ذکر بکسر الذال سے مشتق ہے بعض نے قول اول کو اختیار کیا ہے کہ ذکر بضم الذال سے مشتق ہے۔ فہم قلبی کے معنی میں ہے۔

اعتراض :۔ ان حضرات پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ذکر قلبی بھی تو علم کے معنی میں ہے تو دور لازم آئیگا دور تو باطل ہے اس اعتراض کے دو جواب ہیں۔

جواب ۱ :۔ ذکر ظن اور جہل مرکب دونوں کو شامل ہے اور علم ان دونوں کو شامل نہیں۔

جواب ۲ :۔ معرف علم بمعنی عرفی ہے اور ذکر علم لغوی ہے تو یہ دونوں متغایر ہو گئے۔

اور بعض کہتے ہیں کہ مذکور ذکر بکسر الذال سے مشتق ہے جس کا معنی ہے ذکر لسانی۔ یہ حضرات دو دلیل پیش کرتے ہیں۔

دلیل ۱ :۔ متبادر یہ ہے کہ ذکر بکسر الذال ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ الفاظ تعریف کو اظہر معنی پر محمول کرتا ہے اور ظاہر معنی ہی ذکر لسانی ہے۔

دلیل ۲ :۔ اگر ذکر قلبی مراد ہو تو یہ وہم ہوتا ہے کہ علم خاص ہے قلب کے ساتھ تو پھر تو ادراک حواس تعریف سے نکل جاتے ہیں شارح علامہ تفتازانیؒ نے شرح عقاید میں تفسیر ثانی کو اختیار کیا ہے اور شرح مقاصد میں تعبیر اول کو اختیار کیا ہے۔

شارح نے و یمکن ان یعبر کہہ کر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ تعبیر ثانی راجح ہے کیونکہ تعبیر تو لسان کے ساتھ کی جاتی ہے نہ کہ دل کے ساتھ۔

فیشتمل الادراک الحواس :- حواس سے حواس خمسہ ظاہرہ مراد ہے کیونکہ حواس باطنہ کے متکلمین قائل نہیں ہیں اب بات یہ ہے کہ مدرک نفس ہے یا حواس بھی مدرک ہے تو حق بات یہ ہے کہ مدرک نفس ہے حواس صرف آلات ہیں ادراک میں بعض حکماء نے یہ زعم کیا ہے کہ محسوسات کیلئے مدرک حواس ہیں لیکن ان کے اس قول کو رد کیا گیا ہے کہ ہم دیکھتے تو ہیں سنتے تو ہیں باوجود اس کے کہ اشارہ نفس کی طرف کی جاتی ہے کہ نفس نے دیکھا نفس نے سنا اب حواس کے ادراک کو جو علم کے ساتھ موسوم کیا وہ اشعری نے موسوم کیا لیکن اس قول پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ عرف اور لغت اور شرع بہائم سے علم کو نفی کرتے ہیں حالانکہ احساس تو بہائم کیلئے بھی ثابت ہیں لیکن اس اعتراض کے جواب دینے کیلئے کوشش کی گئی ہے

جواب :- جواب یہ دیا گیا کہ بہائم سے جس علم کی نفی کی گئی وہ علم بالعقل کی نفی کی گئی ہے نہ کہ علم بالحواس کی دوسرا اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ تعریف میں کلمہ من ذوی العقول کے لئے ہے تو احساس بہائم حد سے نکل جاتی ہے۔ تیسرا اعتراض یہ کیا گیا ان پر کہ ادراک حواس کا معنی ہے ادراک لنفس ناطقہ بالحواس لنفس احساس مراد نہیں ہے اس لئے کہ حواس تو آلات ادراک ہیں۔

و ادراک العقل من التصورات و التصدیقات :- بعض مشائخ کے کلام سے محسوس ہوتا ہے کہ ادراک کی نسبت عقل کی طرف حقیقی ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ جس طرح حواس کی طرف ادراک کی نسبت مجازی ہے اس طرح عقل کی طرف ادراک کی نسبت مجازی ہے لیکن چونکہ عقل

نہیں ہے اسی طرح یہ تعریف تصورات کو بھی شامل ہے کیونکہ تصورات کیلئے نقائض نہیں ہوتے ہیں لیکن یہ تعریف تصدیقات غیر یقینیہ کو اس وجہ سے شامل نہیں کہ ظن تو فی الحال نقیض کا احتمال رکھتا ہے اور جہل مرکب نفس الامر میں نقیض کا احتمال رکھتا ہے اسی طرح تقلید مآل کے اعتبار سے نقیض کا احتمال رکھتا ہے

۔

فوائد قیود ۔ تعریف میں جب صفۃ کہا تو یہ شامل ہیں علم کو بھی اور علم کے علاوہ جو صفات ہیں جیسے حیات سواد وغیرہ ان تمام کو شامل ہو گیا اور جب یہ کہا کہ تو جب تمییز تو تعریف سے وہ تمام صفات نکل گئے تو اس محل کو جس محل کے ساتھ یہ قائم ہے غیر سے ممتاز تو کر دیتے ہیں لیکن اس محل کو ممیز نہیں بناتے ہیں کسی اور شیء کیلئے یہ وہ صفات ہیں جو صفت ادراکیہ کے علاوہ ہیں کیونکہ قدرت مثلاً ایک صفت ہے یہ واجب کرتا ہے اس بات کو کہ جس کے ساتھ یہ قائم ہے یعنی کہ قادر تو اس کو ممتاز کرتا ہے عاجز سے لیکن یہ نہیں کہ وہ محل ممیز بشیء بھی بن جائے بخلاف صفت ادراکیہ کہ صفات ادراکیہ جس طرح محل کو ممتاز کرتے ہیں غیر سے اسی طرح محل کو ممیز للغیر بھی بنا دیتے ہیں اور تعریف میں جب یہ کہا لا یحتمل النقیض تو ظن اور شک وھم اور جہل مرکب نکل گئے کیونکہ یہ فی الحال نقیض کا احتمال رکھتے ہیں اور جہل مرکب نفس الامر میں نقیض کا احتمال رکھتا ہے اور تقلید مآل کے اعتبار سے نقیض کا اعتبار رکھتے ہیں۔

قولہ ولکن ینبغی ان یحمل التجلی :۔اس عبارت سے شارح ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتا ہے۔

اعتراض :۔یہ ہوتا ہے کہ تصدیقات غیر یقینیہ اگر علم ہے تو دوسری تعریف ان کو شامل نہ ہونے کی وجہ سے جامع نہیں اور اگر تصدیقات غیر یقینیہ علم نہیں تو پہلی تعریف ان کو شامل نہ ہونے کی وجہ سے مانع

نہیں حالانکہ تعریف کیلئے ضروری ہے کہ جامع و مانع ہو۔

جواب :۔ یہ ہے کہ مناسب یہ ہے کہ تحقیق تعریف میں جو لفظ تجلی ہے جو کہ مطلق ہے اس کو انکشاف تام کے معنی میں لیا جائے کہ شئی کا اس طرح منکشف اور ماسوائے سے ممتاز ہو جائے کہ نقیض کا احتمال نہیں رہتا نہ فی الحال و نہ فی المآل۔ اس صورت میں دونوں تعریفیں ایک ہو جائیں گے دونوں تعریفیں تصدیق غیر یقینیہ کو شامل نہیں ہونگی۔

قوله للخلق ای المخلوق الخ الی قوله فان قیل

ترجمہ :۔ اور اسباب علم مخلوق فرشتہ انسان اور جنات کیلئے استقراء کی رو سے تین ہیں حواس سلیمہ اور خبر صادق اور عقل برخلاف باری تعالیٰ کے علم کے کہ خود اس کی ذات کی وجہ سے کسی سبب کے سہارے نہیں ہے وجہ حصر یہ ہے کہ سبب اگر خارج ہے تو خبر صادق ہے ورنہ اگر وہ آلہ ہے جو مدرک کا غیر ہے تو حواس ہے ورنہ پھر عقل ہے۔

:۔ حل عبارت :۔

قوله للخلق :۔ یہاں پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے شارح اس کو جواب دیتے ہیں۔

اعتراض :۔ یہ ہے کہ خلق مصدر ہے خالق کے معنی میں ہے تو معنی یہ ہوگا کہ اسباب العلم للخالق حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ خالق کا علم لذاتیہ ہے وہ کسی سبب کا محتاج نہیں۔

جواب :۔ شارح نے ای المخلوق کہہ کر جواب دیا کہ خلق مصدر مخلوق مفعول کے معنی میں ہے نہ کہ خالق کے معنی سے مخلوق مراد ہے فرشتہ انسان اور جن ہے۔

اعتراض :۔ اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ مقام تفصیل میں چند اشیاء ذکر کرنے کے بعد خاموش ہونا

دال ہے اس بات پر کہ یہاں حصر ہے یہ مقام بھی تفصیل کی ہے شارح نے ملک، انس، جن ذکر کر کے اس کے بعد خاموش ہو گئے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ مخلوق ان تین میں منحصر ہیں حالانکہ مخلوق ان تین میں منحصر نہیں ہے مخلوقات تو بہت زیادہ ہیں۔

جواب:۔ یہ ہے کہ مخلوق سے مراد وہ مخلوق ہیں جو ذوی العقول ہو اور ذوی العقول یہ تین مخلوق ہیں۔

قولہ بخلاف علم الخالق فانہ لذاتہ باری تعالیٰ کا علم چونکہ لذاتہ ہے کسی سبب کی وجہ سے نہیں ہے شارح نے باری تعالیٰ کے علم کو مخلوقات کے علم سے مستثنیٰ کرنے کیلئے اس عبارت کو ذکر کر کے کہ مخلوقات علم چونکہ اسباب کی وجہ سے ہے۔

اعتراض:۔ یہ ہوتا ہے کہ لذاتہ میں ضمیر کا مرجع کس کو بنائیں گے علم کو بنائیں گے یا خالق کو بنائیں گے اگر ضمیر کا مرجع علم ہو تو معنی یہ ہوگا کہ علم خالق ذات علم کی وجہ سے ہے اور لام تعلیلیہ ہے اس کا مدخول علت حقیقی ہے تو خرابی یہ لازم آئی کہ علت شئی لنفسہ کی خرابی لازم آئے گی۔ علم علم کیلئے علت بن گئی حالانکہ علت ایشئی لنفسہ تو باطل ہے اور اگر ضمیر کا مرجع خالق ہو تو معنی یہ ہوگا کہ علم خالق ذات خالق کی وجہ سے ہے اور لام تعلیلیہ ہے مدخول اس کا علت حقیقی ہوگا کہ علم خالق ذات خالق کی وجہ سے ہے اور علت حقیقی کا یہ معنی ہوگا کہ علم صادر ہوگا ذات باری تعالیٰ سے اس کے اختیار سے حالانکہ صفات کا صدور اختیاری نہیں ہے اضطراری ہے۔

جواب:۔ ضمیر راجع ہے خالق کی طرف اور لام تعلیلیہ کا مدخول خالق حقیقی کا نہیں ہے بلکہ مجازی اور کنائی ہے کہ ذات باری تعالیٰ کافی ہے اپنے علم کے حصول میں اور اس علم کے تعلق معلومات کے ساتھ بغیر محتاج ہونے کسی شے کی طرف۔

کیلئے خوادم ہوتے ہیں تو عقل کو مجازاً مدرک قرار دیا ہے جیسے کہا جاتا ہے القدرۃ صفۃ توءثر علیٰ وفق الارادہ باوجود اس کے کہ موءثر حقیقت میں قادر ہوتا ہے

نمبر۲ :- یہ ہے کہ عقل صفت ہے نفس کیلئے اور اشاعرہ کے نزدیک غیر وہ ہے۔ ما ینفک فی الوجود اور صفت موصوف نہ عین ہے نہ غیر ہے

قوله فان قيل السبب المؤثر في العلوم

ترجمہ :- اگر یہ کہا جائے کہ سبب موءثر تمام علوم میں اللہ تعالیٰ ہے کیونکہ سارے علوم حاسہ اور خبر صادق اور عقل کی تاثیر کے بغیر محض اللہ تعالیٰ کی خلق اور اس کی ایجاد کا نتیجہ ہے اور حواس واخبار تو ادراک ہے آلہ اور طریق ہے اور سبب فی الجملہ بایں معنٰی کہ اللہ تعالیٰ اپنی عادت کے مطابق اس کے ہوتے ہوئے علم پیدا فرمادیں تاکہ مدرک جیسے عقل کو اور آلہ جیسے حس کو اور طریق جیسی خبر کو شامل ہو جائے تو انہی تین میں منحصر نہیں بلکہ کچھ اور چیزیں ہیں مثلاً وجدان اور حدس اور نظر عقل اور بمعنی ترتیب مبادی اور ترتیب مقدمات۔

:-(حل عبارت):-

یہ اسباب علم کو تین میں منحصر کرنے پر اعتراض ہے کہ اسباب علم کو تین میں منحصر کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ سبب کے بارے میں پوچھتے ہیں کہ سبب سے کونسا سبب مراد ہے سبب کے معنٰی میں تو تین احتمال ہیں۔

۱۔ سبب حقیقی ۲۔ سبب ظاہری ۳۔ سبب فی الجملہ

اگر سبب سے سبب حقیقی مراد ہے۔ سبب حقیقی تو تمام علوم میں اللہ تعالیٰ کی ذات ہے کیونکہ تمام علوم کو اللہ نے پیدا کیے ہیں اور ایجاد کیے ہیں بغیر تاثیر کسی حاسہ کے یا خبر کے یا عقل کے کیونکہ حقیقت میں اسباب مخلوق کیلئے کوئی تاثیر نہیں ہے اور اگر سبب سے سبب ظاہری مراد ہے سبب ظاہری

تو عقل نے حواس اور تو آلات ہیں اور طرق ہیں ادراک میں سبب ظاہری اس کو کہتے ہیں جس کی طرف عرف اور لغت میں فعل منسوب ہوتا ہے جیسے جلانے کیلئے آگ سبب ظاہری ہے اور اگر سبب سے سبب فی الجملہ مراد ہے تو پھر تین میں حصر کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ سبب فی الجملہ تو ان تین کے علاوہ بھی بہت ہیں سبب فی الجملہ اس کو کہتے ہیں جس کے ہوتے ہوئے علم کا پیدا کرنا عادت الہی ہو اور یہ سبب فی الجملہ جیسے کے مذکورہ تین اشیاء ہیں ان کے علاوہ مثلاً وجدان، حدس، تجربہ ان کے ہوتے ہوئے بھی اللہ تعالیٰ علم کو پیدا کر دیتے ہیں۔

وجدان :- قوۃ یدرک بها المعانی القائمه ببدن المدرک وجدان ایک ایسی قوت ہے جو جسم میں موجود غیر محسوس کیفیات کا ادراک کرتی ہے جیسے غم، مرض، عطش، جوع ان کیفیات کا ادراک وجدان سے ہوتی ہے۔

حدس :- قوۃ توجب سرعته انتقال الذهن الی المطلوب العلمی من غیر حاجته الی التفکر حدس وہ قوت ہوتی ہے جو بغیر فکر کے سرعت کے ساتھ ذہن کو مطلوب کی طرف منتقل کر دیتی ہے آلات ادراک میں حدس تمام آلات سے اشرف ہے کیونکہ اسمیں تعلم اور استدلال کی مشقت نہیں اٹھانا پڑتی ہے۔

تجربہ :- هی تکرار مشاهدة عن المسبب عن اسبابه سبب کے پائے جانے کا بار بار مشاہدہ تجربہ کہلاتا ہے مثلاً زہر کھانے کے نتیجہ میں موت واقع ہونے کا کثرت سے مشاہدہ تجربہ کہلائے گا۔

قوله قلنا هذا على عادة المشائخ

:- (حل عبارت) :-

اس عبارت سے شارح اعتراض مذکور کا جواب دیتا ہے۔

جواب:۔ ہم تیسری شق کو اختیار کرتے ہیں کہ سبب سے مراد سبب مفضی فی الجملہ ہے اور سبب فی الجملہ اگر تین سے زائد ہیں جیسے کہ معترض نے ذکر کیا لیکن مصنف کا کلام مشائخ کی عادت پر مبنی ہے اور مشائخ متقدمین ان ہی تین چیزوں پر اکتفا کرتے ہیں جن کا ثبوت قطعی ہو اور اصل مرجع ہو۔

فانهم لما وجدوا :۔ یعنی مشائخ نے دیکھا کہ ان حواس ظاہرہ کے استعمال کے بعد بعض چیزوں کا ادراک ہوتا ہے تو حواس ظاہرہ کو سبب علم قرار دیا پھر انہوں نے دیکھا کہ دینی معلومات کا اکثر حصہ خبر صادق سے ہمیں معلوم ہوا اگرچہ اس علم کا سبب عقل کو بھی قرار دیا جا سکتا ہے مگر خبر صادق کی اہمیت کے پیش نظر خبر صادق کو دوسرا سبب علم قرار دیا اور چونکہ حواس باطنہ حس مشترک وہم خیال وغیرہ کو فلاسفہ مانتے ہے مشائخ کے یہاں حواس باطنہ چونکہ حقیقی دلائل سے ثابت نہیں ہیں اور حدسیات تجربیات اور نظریات کی تفصیلات سے نہ انکا کوئی فائدہ ہے نہ ان سے دلچسپی ہے پھر ان سب کا مرجع عقل ہی ہے اس سبب پر عقل کو تیسرا سبب علم قرار دیا فلاسفہ جو حواس باطنہ کے قائل ہیں اس کی تفصیل بیان کرنا لابدی ہے فلاسفہ یہ کہتے ہیں کہ دماغ منقسم ہے تجویفات ثلاثہ کی طرف ان تجویفات ثلاثہ میں جو سب سے وسیع ہے وہ تجویف مقدم ہے جو ناصیہ کے ساتھ متصل ہے اور ان تجویفات ثلاثہ میں جو ضیق ہے وہ تجویف اوسط ہے ان تجویفات ثلاثہ میں پانچ حواس پیدا کئے گئے ہیں ایک حس مشترک ہے یہ تجویف اول کے مقدم میں ہے حس مشترک میں حواس ظاہرہ کے تمام مدرکات مرتسم ہوتے ہیں حس مشترک بمنزلہ اس حوض کے ہیں کہ جس میں پانچ نہریں ہوا کرتی ہیں دوسرا قوت متخیلہ ہے یہ قوت تجویف اول کے موخر میں ہے اس کا کام یہ ہے کہ حس مشترک کی مدرکات کو محفوظ کر دیتا ہے یہ قوت متخیلہ حس

مشترک کے لئے بمنزلہ خزانہ کے ہے۔

مثال :- جب آپ نے زید کو دیکھا تو جب تک زید حاصل ہو تو اسکی صورت حس مشترک میں مرتسم ہے اور جب زید غائب ہو جائے تو اس کی صورت قوت مخیلہ میں مرتسم ہو جاتی ہے اس قوت متخیلہ کی وجہ سے آپ زید کو پہچانتے ہیں جب زید واپس لوٹ جائے۔

اور تیسرا قوت متوھمہ ہے یہ قوت تجویف اوسط کے موخر میں ہے اس قوت کے ذریعے معانی جزیہ کا ادراک کیا جاتا ہے جیسے شجاعت زید، بخل عمر وغیرہ

اور چوتھا قوت حافظہ ہے یہ قوت تجویف موخر میں ہے اس قوت کا کام یہ ہے کہ قوت متوھمہ نے جن معانی جزیہ کا ادراک کیا تھا یہ قوت ان کو محفوظ کر دیتا ہے تو گویا قوت حافظہ قوت متوھمہ کیلئے بمنزلہ خزانہ کے ہے اور پانچواں قوت متصرفہ ہے یہ قوت تجویف اوسط کے مقدم میں رکھا ہوا ہے اس کی شان میں سے یہ ہے کہ صور کو ترکیب دینا اور بعض کو بعض سے جدا کرنا۔

فائدہ :- محققین کا اس پر اتفاق ہے کہ کلیات اور جزئیات کیلئے مدرک وہ نفس ناطقہ ہے اور ادراک کی نسبت قوت کی طرف ایسے ہیں جیسے قطع کی نسبت سکین کی طرف ہے

اس میں اختلاف ہے کہ صور جزیہ مادیہ وہ نفس ناطقہ میں مرتسم ہوتی ہے یا نفس ناطقہ کے آلات میں مرتسم ہوتی ہے اس میں دو مذہب ہوتے ہیں ایک جماعت یہ کہتی ہے کہ نفس ناطقہ میں صور کلیات تو مرتسم ہوتی ہے ایک جماعت اس بات کی طرف گئی ہے کہ تمام صور کلیہ اور جزئیہ وہ نفس ناطقہ میں مرتسم ہے لیکن صور جزئیات مادیہ نفس ناطقہ میں مرتسم نہیں ہوتی ہیں بلکہ جزئیات مادیہ کی ارتسام آلات میں ہوتی ہے اس لئے کہ نفس ناطقہ مدرک للاشیاء ہے مگر اتنی بات ہے کہ نفس ناطقہ کا ادراک کرنا صور جزئیات مادیہ کا بالوساطہ ہے بالذات نہیں ہے اور یہ اس بات کی منافی نہیں کہ صور جزئیات کی

ارتسام نفس ناطقہ میں ہو تو جس نے قول اول کو اختیار کیا ہے اس نے حواس باطنہ کو ثابت کیا ہے اور قول ثانی والوں نے حواس باطنہ کی نفی کی ہے مثبتین حواس باطنہ دو دلیل پیش کرتے ہیں۔

دلیل نمبر ۱:۔ پہلی دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ نفس ناطقہ بسیط ہے بلذا اگر نفس ناطقہ صور جزئیات کے ساتھ متکیف ہوگئی تو یہ اس کی بساطت کی نفی ہے۔

دلیل نمبر ۲:۔ دوسری دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ وجود امور مختلفہ یعنی اجتماع صور محسوسات اور حفظ صور محسوسات اور ادراک معنی جزئیہ اور حفظ معانی جزئیہ اور تفصیل و ترکیب یہ تمام تقاضہ کرتے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک کیلئے مصدر اور مبدء ہو سوائے نفس ناطقہ کے اور وہ مصدر مبدء حس مشترک ہے خیال ہے وھم ہے حافظہ ہے متصرفہ ہے۔ لیکن جو حضرات حواس باطنہ کا انکار کرتے ہیں وہ ان دونوں دلیلوں کا جواب دیتے ہیں۔

جواب دلیل اول:۔ یہ ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ نفس ناطقہ مجرد ہے بلکہ جسم ہے اور اگر اس بات کو تسلیم کیا جائے کہ مجرد ہے تو پھر اس استحالہ کو تسلیم نہیں کرتے ہیں جو تم نے کہا تھا کہ یہ محال ہے کہ صور جزئیات مادیہ کی ادراک کریں۔

جواب دلیل دوم:۔ یہ ہے کہ یہ بات جائز ہے کہ حس مشترک اور خیال حاسہ واحدہ ہو اس سے قبول اور حفظ کا صدور ہو رہا ہو اسی طرح واھمہ اور حافظہ حاسہ واحدہ ہو۔ بلکہ یہ جائز ہے کہ دماغ کے اندر حاسہ واحدہ ہو اس سے افعال خمسہ کا صدور ہو رہا ہو۔ ایک جواب علامہ عبدالحکیمؒ نے دیا ہے کہ یہ بات جائز ہے کہ نفس ناطقہ مبدء ہو ان تمام آثار مختلف کے لئے پھر تو حواس کی اثبات کی طرف کوئی حاجت نہیں۔

قولہ فالحواس جمع حاسۃ

(حل عبارت) :-

مصنفؒ نے پہلے اجمالاً فرمایا تھا کہ اسباب علم تین ہیں

۱۔ حواس سلیمہ ۲۔ خبر صادق ۳۔ عقل

اب ہر ایک کی تفصیل فرماتے ہیں کہ حواس کل پانچ ہیں۔

۱۔ قوت سامعہ ۲۔ قوت باصرہ ۳۔ قوت شامہ

۴۔ قوت ذائقہ ۵۔ قوت لامسہ

بمعنی قوت الحاسہ :- اس عبارت سے شارح ایک توہم کو دفع کرنا چاہتا ہے کہ عرف میں حواس کا اطلاق ان اعضاء ظاہری پر بھی ہوتا ہے جن میں اللہ تعالیٰ نے مختلف قوتیں ودیعت کر رکھی ہیں جیسے آنکھ، ناک، کان وغیرہ تو شارح نے اس توہم کو دفع کرنا چاہا کہ حواس حاسہ بمعنی قوت کے جمع ہے اور اس پر دلیل کہ حاسہ کی تعریف قوت سے کی گئی اور آنکھ، ناک کان وغیرہ جو ظاہری اعضاء ہیں قوت نہیں بلکہ مختلف قوتوں کا محل ہیں۔

بمعنی ان العقل حاکم :- اس عبارت سے شارح ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتا ہے۔

اعتراض :- حواس کا لفظ مطلق ہے جو حواس ظاہرہ اور باطنہ دونوں کو شامل ہے تو اس اعتبار سے حواس کو پانچ میں حصر کرنا درست نہیں بلکہ پانچ سے زائد ہیں۔

جواب :- شارح نے جواب دیا کہ جو حواس ہم کو معلوم ہیں اور عقل بدیہی طور پر جن کے وجود کا فیصلہ کرتی ہے وہ صرف پانچ ہیں لیکن حواس باطنہ جس کے وجود کا فلاسفہ قائل ہے اگرچہ ان کا وجود ممکن تو ہے لیکن جن دلائل سے فلاسفہ حواس باطنہ کو ثابت کرتے ہیں وہ دلائل اسلامی عقائد کے موافق نہیں ہیں

اور اس لہر کے نتیجے میں ہوا میں ایک خاص کیفیت پیدا ہو جاتی ہے جو صوت کہلاتی ہے پھر ہوا اس صوتی کیفیت سے متصف ہو جاتی ہے اور پھر جب کان کے سوراخ میں فضاء مذکور کی ہوا تک پہنچتی ہے تو اس کے باطن پر پھیلے ہوئے پٹھے میں ودیعت کی ہوئی قوت آوازوں کا ادراک کر لیتی ہے۔

بمعنی ان اللہ یخلق الادراک ۔ اس عبارت سے شارح فرقہ طبعیہ پر رد کرنا چاہتے ہیں فرقہ طبعیہ یہ کہتے ہیں کہ حواسا بطبعھا ادراک کرلیتا شارح نے رد کرتے ہوئے فرمایا کہ عادت الٰہی اس طور پر جاری ہے کہ بوقت موجودہ اس سبب سے ادراک کو پیدا کر دیتے ہیں۔

فی النفس ۔ اس لفظ کے بڑھانے سے مقصد بعض علماء پر رد کرنا ہے بعض علماء کہتے ہیں کہ محسوسات کیلئے مدرک وہ حواس ہے نفس نہیں ہے شارح نے رد کیا کہ محسوسات کیلئے مدرک نفس ہے۔

والبصر وھی القوۃ المودعۃ فی العصبتین

(حل عبارت):

اور حواس ظاہرہ خمسہ میں سے دوسرا حاسہ بصر ہے اور وہ ایک ایسی قوت ہے جو ان دو کھوکھلے پٹھوں میں رکھی ہوئی ہے جو باہم دماغ میں ملے ہوئے ہیں پھر ایک دوسرے سے جدا ہو کر دونوں آنکھوں میں پہنچتی ہے اس قوت کے ذریعے روشنیوں رنگوں شکلوں مقداروں اور حرکتوں اور خوبصورتی و بدصورتی وغیرہ ایسی چیزوں کا ادراک ہوتا ہے جن کا ادراک بندے کی اس قوت کو استعمال کرنے کے وقت اللہ تعالیٰ نفس ناطقہ میں پیدا فرما دیتے ہیں۔

فی العصبتین ۔ جن دو پٹھوں کے درمیان اللہ تعالیٰ نے اس قوت کو رکھا ہے ان دونوں پٹھوں کا منشاء مقدم دماغ ہے مقدم دماغ سے شروع ہوتے ہیں قوت شامہ کے دونوں پٹھوں کے منشاء

کی بو کے ساتھ متکیف ہو جاتا ہے دوسرا ہوا بسبب مجاورت اس ہوا کے ساتھ وہ دوسرا ہوا بھی متکیف ہو جاتا ہے اسی طرح یہ تکیف چلتا رہے گا کہ اس ہوا کے ساتھ مجاور ہو جائے جو ہوا خاصین کے ساتھ مجاور ہے اور بعض حکماء یہ کہتے ہیں کہ شم کی کیفیت یہ ہے کہ مشموم سے اجزاء منفصل دماغ تک پہنچ جاتے ہیں اس قول کو ابی نصر فارابی کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔

اعتراض:۔ حکماء کے اس قول پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اس سے تو لازم آئیگا **انتقاص مشموم ساعته فساعته یعنی مشموم جسم ساعة فساعة** ناقص ہوتا رہے گا۔

جواب:۔ اس اعتراض کا بعض نے یہ جواب دیا ہے کہ جو لوگ جوہر فرد کے منکر ہیں ان کے نزدیک انتقاص جسم کی خرابی لازم نہیں آئے گی کیونکہ ان لوگوں کے نزدیک جسم غیر متناہی الاجزاء ہے۔

اعتراض:۔ اعتراض یہ ہوتا ہے کہ جو لوگ جوہر فرد کے منکر ہیں ان لوگوں کے ہاں ہر منفصل عن الجسم وہ جسم ہوتا ہے اور یہ بات ناممکن ہے کہ جسم سے اتنے اجسام منفصل ہو جائیں کہ انتہی اور جسم انتقاض کو قبول نہ کرے بلکہ جسم ضرور بضرور انتقاص کو قبول کرے گا۔

والذوق وهي قوة منبثه في العصب المفروش

حل عبارت:۔

حواس میں سے چوتھا حاسہ ذوق ہے اور وہ ایک قوت ہے جو کہ زبان کے اوپر بچھی ہوئی پٹھے میں ودیعت کی ہوتی ہے اس کے ذریعے کھائی جانے والی یا ذائقہ والی چیز کے ساتھ منہ کے اندر کی لعابی رطوبت کے اختلاط کرنے اور اس رطوبت کے پٹھے تک پہنچنے کے واسطے سے ذائقوں کا ادراک ہوتا ہے۔

نمبر ا :- تقسیم اضافی ہے حقیقی نہیں اسلئے کہ معترض نے اعتراض میں جو صور بیان کئے اگر چہ ان کا ادراک قوت بصرہ سے تو ہو جاتا ہے لیکن بصری اور ذوقی اور شمی سے نہیں ہو سکتا۔

نمبر ۲ :- دوسرا جواب یہ ہے کہ ادراک سے مراد ادراک بالذات ہے اور جو اصور ذکر کئے ہیں وہ بالذات نہیں ہیں بلکہ بالذات مبصر وات اور معلومات نہیں ہے۔

نمبر ۳ :- تیسرا جواب یہ ہے کہ ادراک سے مراد ادراک تام ہے اور ادراک کامل ہے اور اصور مذکورہ میں ادراک تام اور کامل نہیں ہیں۔

واما انه هل یجوز ذالک :- اس عبارت سے شارح اس اعتراض کا جواب دینا چاہتا ہے کہ ایک حاسہ کے ذریعے جن چیزوں کا ادراک ہوتا ہے ان چیزوں کا ادراک دوسرے حاسہ کے ذریعے ممکن ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے اہل سنت اور فلاسفہ کے درمیان اہل سنت جواز کے قائل ہیں کہ یہ ممکن ہے لیکن اہل فلاسفہ امتناع کے قائل ہیں تو شارح نے جواب دیا کہ یہ جائز ہے کیونکہ حواس کے ذریعے ادراک کرنا یہ محض اللہ تعالیٰ کی تخلیق اور ایجاد کا نتیجہ ہے فی نفسہ حواس کی تاثیر کی وجہ سے نہیں پس کوئی محال نہیں ہے کہ قوت باصرہ کے ذریعے آوازوں کا اور قوت سامعہ کے ذریعے الوان اور اشکال کا ادراک ہمارے اندر فرمادیں۔

فان قیل الیس الذائقه :- اس عبارت سے مصنف پر اعتراض وارد ہوتا ہے شارح اس کا جواب دیتا ہے۔

اعتراض :- یہ ہے کہ جب ہم کوئی بھی چیز جو میٹھے ہونے کے ساتھ گرم بھی ہو زبان پر رکھتے ہیں تو قوت ذائقہ اس کی حلاوت کے ساتھ اس کی حرارت کا بھی ادراک کر لیتی ہے اور اس چیز کا میٹھا ہونا اور گرم ہونا دونوں معلوم ہو جاتے ہیں حالانکہ حرارت کا بھی ادراک تو قوت لامسہ سے ہوتا ہے نہ کہ ذائقہ سے؟

جواب نمبر ا :- ایک جواب تو یہ ہے کہ یہ جائز ہے کہ لسان کے اندر حاسہ واحدہ ہو وہ حاسہ واحدہ حرارت اور حلاوت دونوں کا ادراک کر لیتا ہو تو مصنف پر کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا اسی طرح شارح کی جواب کی طرف بھی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی لیکن شارح کے نزدیک قول اول معتبر ہے شارح نے لسان کے اندر دو قوتوں کے وجود کا دعوی کیا ہے جو کہ بغیر دلیل کے ہے۔

ضروری ہے یہ آپس میں مختلف اقوال ہیں بعض کہتے ہیں کہ متواتر کے راویوں میں عدد معین شرط ہے چنانچہ ان میں ایک قول ابن باقلانی کا قول ہے قاضی باقلانی کہتے ہیں کہ شرط یہ ہے کہ راویوں کی تعداد چار سے زائد ہو وہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ شہود زنا کی تعداد چار ہے اور ان کی تعدیل بھی واجب ہے اگر چار کی خبر مفید ہوتی تو تعدیل واجب نہ ہوتا اور بعض کہتے ہیں کہ راویوں کی تعداد بارہ ضروری ہیں کیونکہ قرآن مجید میں ارشاد ہے **وبعثنا منهم اثنى عشر نقيبا** کیونکہ اللہ تعالی نے حضرت موسی کو امر کیا کہ قوم جبارین کے ساتھ جہاد کریں اور یہ امر کیا کہ اپنی قوم میں سے بارہ نقیبوں کو ان کی طرف بھیج دیں تاکہ آپ کے پاس ان کی خبر لے آئیں اور بعض کہتے ہیں کہ ضروری ہے کہ راویوں کی تعداد بیس ہو کیونکہ قرآن مجید میں ارشاد ہے **ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين** لیکن یہ قول انتہائی کمزور ہے کیونکہ یہ آیت قتال کے بارے میں ہے اور بعض کہتے ہیں کہ ضروری ہے کہ راویوں کی تعداد چالیس ہو کیونکہ قرآن مجید میں ارشاد ہے **یا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المومنين** یہ آیت اس وقت نازل ہوئی جس دن حضرت عمر فاروق مشرف باسلام ہوئے اور حضرت عمر کے ایمان لانے سے مسلمانوں کی تعداد چالیس ہوگئی اور بعض کہتے ہیں کہ ضروری ہے کہ راویوں کی تعداد ستر ہو کیونکہ قرآن مجید میں ارشاد ہے **وختار موسى قوله سبعين رجلا لميقاتنا** اور حضرت موسی نے ان ستر نفوس کو اس وجہ سے اختیار کیا تاکہ یہ لوگ اللہ تعالی کے کلام کو سن لیں پھر اپنی قوم کو خبر دیں اس چیز کے ساتھ جس جس چیز کے ساتھ اللہ تعالی نے امر کیا ہے یا نہی کی ہے لیکن یہ تمام کے تمام تمسکات ضعیف ہیں اس میں اس بات پر کوئی دلیل نہیں کہ اگر تعداد مذکورہ تعداد سے کم ہو جائیں تو پھر علم یقینی واقع نہیں ہو سکتا ہے حق بات یہ ہے کہ اخبار متفاوت ہوتے ہیں مثلا اگر آپ نے یہ سنا کہ آپ کا بچہ بیمار ہے تو اگر یہ خبر آپ کو ایک دو آدمی نے دی ہو تو بھی آپ کو جزم حاصل ہو جاتا ہے اور اگر آپ نے یہ سنا کہ ملک شام میں ایک بڑا حادثہ واقع ہو چکا ہے تو اس وقت جب تک جمع کثیر نہ ہو جزم حاصل نہیں ہو سکتا ہے

قوله موجب للعلم الضروري : یہ خبر متواتر کا حکم ہے کہ خبر متواتر سے ضروری یقین حاصل ہو جاتا ہے یعنی اعتقاد اول اور یقینی جو بھی ہے یہ جمہور کے نزدیک ہے لیکن امام الحرمین حجۃ الاسلام ابوالحسن معتزلی اور الکعبی معتزلی کے نزدیک یہ نظری ہے مصنف مثال پیش کرتے ہیں جیسے ماضی میں گذرے ہوئے بادشاہوں کا علم اور دور دراز شہروں کا

علم کا یقین ہم کو حاصل ہے۔

قولہ کالعلم بالملوک الخالیۃ فی الازمنۃ الماضیۃ :- اس عبارت سے مصنف سمنیہ اور دیگر کی رد کرنا چاہتے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ خبر متواتر مفید للعلم ہے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ خبر اس چیز کے بارے میں ہو جو فی الحال واقع ہو چکا ہو یا زمانہ قریب میں واقع ہو چکا ہو لیکن اگر زمانہ بعید میں گزر چکا ہو تو پھر خبر متواتر مفید نہیں ہے۔ یہ لوگ دلیل پکڑتے ہیں اس بات سے کہ بعض اخبار منفیہ تواتر سے ثابت ہیں لیکن وہ کذب ہیں۔ قطعاً

جواب :- ہم انکو یہ جواب دیتے ہیں کہ ان اخبار کا تواتر ممنوع ہے۔

والبلدان :- باء کے ضمہ کے ساتھ یہ بلد کی جمع ہے

النائیہ :- یہ مہموز العین ہے اور معتل لام ہے اسکا معنی بعیدہ ہے۔

قولہ یحتمل العطف علی الملوک وعلی الازمنۃ والاول اقرب :- شارح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ والبلدان النائیہ کا عطف ماقبل الملوک پر بھی درست ہے اور ازمنہ پر بھی لیکن عطف اگر الملوک پر ہو تو الملوک معنی قریب ہے اگرچہ لفظاً بعید ہے معنی اس وجہ سے قریب ہے کہ پھر مشائخ کے کلام کے ساتھ موافقت آتی ہے اس بحث میں کیونکہ مشائخ جب مثال پیش کرتے ہیں متواتر کی تو وجود اسکندر اور بغداد کی مثال پیش کرتے ہیں اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر الملوک پر عطف کیا جائے تو دو مثال بن جائیگی اور عبارت کا معنی ہوگا زمانہ ہائے ماضیہ میں گزرے ہوئے بادشاہوں کا علم اور دور دراز کے شہروں کا علم بخلاف ازمنہ پر عطف کرنے کے کیونکہ اس وقت مثال ایک بن جائیگا اور مقام توضیح میں دو مثال بہتر ہے

قولہ فہہنا امران :- شارح یہ فرماتے ہیں کہ یہاں پر دو باتیں ہیں

نمبر ۱ :- یہ کہ خبر متواتر سے علم و یقین حاصل ہوتا ہے

نمبر ۲ :- یہ کہ متواتر سے جو علم و یقین حاصل ہوتا ہے وہ ضروری ہے استدلال اور ترتیب مقدمات پر موقوف نہیں ہے شارح اس بات پر کہ متواتر مفید علم و یقین ہے مثال پیش کرتے ہیں کہ مکہ نامی شہر کو نہ دیکھنے کے باوجود ہم کو علم حاصل ہے اور یہ علم تو محض اخبار متواترہ کی وجہ سے حاصل ہوا ہے

قولہ مکہ :- یہ مشتق ہے **مکہ اذا نقصہ او اھلکہ** سے مکہ مکرمہ کو مکہ اس وجہ سے کہتے ہیں کہ ذنوب کو

اس عبارت کو لانے کی کیا ضرورت تھی کہ والعلم الثابت بہ عبارت لغو ہوگی

جواب :- جواب یہ ہے کہ مصنف نے العلم الثابت بخبر رسول عبارت لا کر ایک تو ہم کو دفع کرنا مقصود تھا کہ وہ عبارت یہ ہے اثبات کہ علم بمعنی مبدء انکشاف ہے عام ہے اعتقاد جازم ہو یا نہ ہو تو کسی کو یہ وہم ہو سکتا ہے کہ ماتن مصنف نے جو کہا تھا وجب العلم استدلالی یہاں پر علم سے مراد علم بمعنی مبدء الانکشاف ہے شارح نے اس وہم کو دفع کیا کہ علم بمعنی مبدء الانکشاف نہیں ہے بلکہ علم بمعنی اعتقاد جازم ثابت ہے مطابق للواقع ہے۔

اعتراض :- اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ تمام علوم نظریہ جب مقرون ہوں نظر صحیح کے ساتھ وہ تمام مشابہ ہیں علم الثابت بالضرورۃ کے ساتھ تیقن و ثبات میں جیسے **العالم حادث، لانہ متغیر و کل متغیر حادث فالعالم حادث** تو پھر خبر رسول کی تخصیص کیوں کیا ہے۔

اس اعتراض کے دو جوابات دیئے ہیں ایک جواب قریب دوسرا اقرب ہے۔

جواب قریب :- یہ ہے اگرچہ تخصیص کی گئی ہے لیکن کوئی خرابی لازم نہیں آتی کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ کسی حکم کے ساتھ تصریح کرنا یہ مستلزم نہیں کی ماعدا کیلئے جب خبر رسول کے ساتھ تصریح کی تو اس سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ خبر رسول کے علاوہ جو علوم ہیں وہ اس سے مشابہ نہیں ہے۔

جواب اقرب :- یہ ہے کہ تیقن اور ثبات میں کلی مشکک ہے جس طرح کہ خبر رسول سے جو علم حاصل ہوتا ہے اس میں بھی تیقن اور ثبات ہے۔ اور خبر رسول کے علاوہ دیگر علوم نظریہ میں بھی تیقن اور ثبات ہیں لیکن خبر رسول سے حاصل ہونے والے علم میں تیقن اور ثبات زیادہ ہے بنسبت دیگر علوم کے کیونکہ خبر رسول یا تو خود رسول ہوگی یا نہیں اگر اجتہاد ہو تو یہ وحی ہے کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے **وما ینطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحی**۔ اور اگر اجتہاد رسول ہو تو رسول کے اجتہاد اور غیر رسول کے اجتہاد میں فرق ہے کیونکہ غیر رسول جو مجتہد ہیں کبھی صحیح ہوتے ہیں اور کبھی خطا کرتے ہیں اور دیگر مجتہدین خطاء پر باقی رہ سکتے ہیں بخلاف رسول کے کہ اگر بالفرض اجتہاد میں خطا بھی ہو جائے تو من جانب اللہ رسول کو تنبیہ کی جاتی ہے۔

قولہ فان قیل هذا انما یکون فی المتواتر فقط :- یہاں سے شارح ایک اعتراض کرکے اس کا جواب دینا چاہتا ہے پہلے شارح نے یہ کہا تھا **فهو علم بمعنی الاعتقاد المطابق الجازم**

انحصار درست نہیں ہے بلکہ اس کے علاوہ اور بھی خبریں ہیں جو موجب علم ہیں جیسے خبر اللہ تعالیٰ نے کوہ طور میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کو خبر دی اسی طرح شب معراج میں حضرت محمد ﷺ کو خبر دی حضرت محمد و حضرت موسیٰ کو اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی خبر سے علم اور یقین حاصل ہو چکا ہے اسی طرح فرشتہ کی دی ہوئی خبر سے علم اور یقین حاصل ہو جاتا ہے اسی طرح وہ خبر جو مقرون ہو قرآئن کے ساتھ وہ بھی سبب علم ہے جیسے زید سفر پر گئے ہوئے ہیں کسی نے قدوم زید کی خبر دی اور دیکھا کہ لوگ زید کے گھر کی طرف بھاگ رہے ہیں زید کی استقبال کے لئے ان قرآئن کو دیکھ کر علم حاصل ہو جاتا ہے علامہ عبد العزیز فرھاروی نے اس مثال میں مناقشہ ظاہر کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ سب سے زیادہ واضح مثال یہ ہے کہ کسی نے موت زید کی خبر دی اور دیکھا کہ زید کے گھر کے دروازے پر لوگوں کا ازدحام ہے لوگ رو رہے ہیں عورتیں نوحہ کرنے والی ہیں اور تخت اور کفن اور حنوط تمام چیزیں حاضر ہیں تو ان چیزوں کو دیکھ کر یقین آجاتا ہے کہ زید فوت ہو چکا ہے۔

فائدہ :- خبر مقرون بالقرآئن میں علماء کا اختلاف ہے جمہور کا مذہب یہ ہے کہ خبر مقرون بالقرآئن ظن قوی کا فائدہ دیتا ہے نظام معتزلی اور امام الحرمین کا مذہب یہ ہے کہ خبر مقرون بالقرآئن مفید للعلم ہے۔

دلیل جمہور :- یہ ہے کہ جو قرآئن موت زید کے وقت دیکھے ہیں وہ ضروری نہیں کہ موت زید پر قرینہ ہو اور نفس الامر میں زید فوت ہو چکا ہو ہوسکتا ہے کہ زید پر سکتہ طاری ہو چکا ہو یا بادشاہ وقت نے قتل زید کا فیصلہ کیا ہو لوگوں نے زید کو بچانے کے لئے یہ حیلہ نکالا ہو اور جب سامع کو سکتہ یا بادشاہ کی خبر دی جاتی ہے تو سامع کو شک پڑ جاتا ہے حالانکہ علم شک کو قبول نہیں کرتے ہیں لیکن اس دلیل کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ اگر کسی ایک قرینہ میں خرابی واقع ہو جائے یہ مستلزم نہیں اس بات کے لئے کہ تمام قرآئن میں خرابی واقع ہو

قولہ قلنا المراد بالخبر خبر یکون سبب العلم لعامۃ الخلق الخ :- اس عبارت سے شارح اعتراض مذکور کا جواب دیتے ہیں کہ خبر سے مراد ایسی خبر ہے جو سبب علم ہو عامۃ الخلق کے لئے تو خبر اللہ اور خبر الملک خارج ہو گئے کیونکہ خبر اللہ اور خبر الملک سبب علم ہے فقط انبیاء کے لئے نہ کہ عام خلق کے لئے۔

بمجرد کونہ خبرا مع قطع النظر عن القرآئن :- اس عبارت سے خبر مقرون بالقرآئن کو خارج کرنا مقصود ہے یعنی خبر جو سبب علم ہے مگر اس حیثیت سے کہ وہ خبر ہے قطع نظر کرتے ہوئے قرآئن سے اور خبر مقرون بالقرآئن جو سبب علم ہے وہ محض خبر ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ ان قرآئن کی وجہ سے سبب علم ہے جو قرآئن

دلیل ہیں اس خبر کی صدق پر لیکن اس حیثیت سے دال نہیں صدق پر کہ یہ خبر ہے۔

وقد يجاب عنه بانه لا يقيد بمجرده :- حاصل جواب یہ ہے کہ اہل اجماع کی خبر مقسم میں داخل نہیں ہے کیونکہ مقسم میں تو وہ خبر ہے۔ جو مفید للعلم ہو محض اس کی خبر ہونے کی وجہ سے قطع نظر کرتے ہوئے استدلال سے حالانکہ اہل اجماع کی خبر ایسی نہیں تو مصنف نے خبر کو جو منحصر کیا تھا متواتر اور خبر رسول میں وہ حصر درست ہے کیونکہ اہل اجماع کی خبر مقسم سے خارج ہوگی۔

قوله فلنا و كذالك خبر الرسول .- اس عبارت سے مقصود اس جواب کو دفع کرنا ہے جو جواب خبر اہل اجماع کے بارے میں دیا گیا تھا کہ خبر اہل اجماع اس حیثیت سے مفید علم نہیں کہ وہ خبر ہے بلکہ استدلال پر موقوف تھی۔ پھر تو خبر رسول بھی اس حیثیت سے مفید علم نہیں وہ خبر ہے بلکہ استدلال پر موقوف ہے استدلال یہ ہے کہ یہ خبر ہے صاحب معجزہ کی اور صاحب معجزہ کی خبر صدق ہے لہٰذا یہ خبر صادق ہے تو اگر مذکورہ جواب کو درست قرار دیا جائے تو لازم آئیگا کہ خبر رسول بھی مقسم سے خارج ہو حالانکہ خبر رسول کا مقسم سے خارج ہونا اجماعاً باطل ہے لیکن حق بات یہ ہے کہ مجیب کی غرض اہل اجماع کی خبر کو مقسم سے خارج کرنا نہیں ہے جیسے کہ شارح کا گمان ہے بلکہ مجیب کی غرض اہل اجماع کی خبر کو خبر رسول میں داخل کرنا ہے کیونکہ اجماع کا حجت ہونا قرآن اور حدیث سے معلوم ہو چکا ہے حدیث میں ہے **لا تجتمع امتي على الضلالة** علامہ عبدالعزیز فرحاری لکھتے ہیں کہ یہ جواب انتہائی اہم جواب ہے شارح کے جواب کی بنسبت کئی مراتب سے احسن ہے

واما العقل هو قوة للنفس بها تستعد للعلوم الخ .-

ترجمہ .- اور بہرحال عقل اور وہ انسان کی وہ قوت ہے جس کی وجہ سے علوم وادراکات کی استعداد رکھتا ہے اور یہی مراد ہے ان کے قول سے کہ فطری قوت ہے جس کے نتیجے میں آلات کی درستگی کے وقت ضروریات کا علم ہوتا ہے اور کہا جاتا ہے کہ ایسا جوہر ہے جس کے ذریعے غائب چیزوں کا وادراک ہوتا ہے اور محسوسات کا مشاہدہ سے ادراک ہوتا ہے۔

حل عبارت

عقل کا لغوی معنیٰ قید ہے عقال البعیر اس وقت بولتے ہیں جب اونٹ کو اس کی قید لگائی جائے اور پھر معانی کی طرف منتقل ہوا اور عقل سے مراد وہ ادراک ہیں جس کے ذریعہ انسان دیگر بہائم سے ممتاز ہو جاتا ہے کیونکہ عقل

بقت اس کا نام عقل مستفاد ہے اور یہی کمال علم ہے اب دار دنیا میں یہ مرتبہ نسبت کرتے ہوئے جمیع معقولات کی طرف حاصل ہو سکتا ہے یا نہیں ہو سکتا ہے بعض کہتے ہیں کہ حاصل نہیں ہو سکتا لیکن صحیح قول یہ ہے کہ انبیاء کے بارے میں بعید نہیں کہ ان کو یہ مرتبہ حاصل ہو جائے نیز انبیاء کے متبعین کے لئے۔

حوالمعنی یاء کی تشدید کے ساتھ اس کا معنی ہے مراد و مقصود شارح یہ کہنا چاہتے ہیں کہ دونوں تعریفوں کا حاصل ایک ہے یہ قول حارث بن اسد المحاسبی کا ہے اکابرین صوفیہ میں سے اور یہ قول امام رازی کے نزدیک بھی مختار ہے

غریزۃ :- یہ صفت مشبہ کا صیغہ ہے مشتق ہے غرز سے غرز کا معنی ہے ادخال الشئی فی الشئی کہتے ہیں غرز الرمح فی الارض ہے غریزہ ہر اس صفت کو کہتے ہیں جو اول فطرہ سے موصوف کے اندر رکھی ہوئی ہو۔

یتبعھا العلم با الضروریات :- ضروریات کی تفسیر وجوب واجبات اور امتناع ممتنعات اور امکان ممکنات کے ساتھ کی گئی ہے اور ضروریات سے جنس ضروریات مراد ہیں اس وجہ سے کہ کبھی کبھی عاقل آدمی بعض ضروریات سے خالی ہوتا ہے کیونکہ جسکا حس اور وجدان مفقود ہو اس کو تصور اور تصدیق ضروری حاصل نہیں ہوتے ہیں جیسے اکمہ آدمی اور عنین کیونکہ اکمہ آدمی الوان کی ماہیت کا تصور نہیں کر سکتے ہیں اور عنین لذۃ جماع کا تصور نہیں کر سکتا ہے۔

عند سلامۃ الآلات :- آلات سے مراد حواس ظاہرہ اور باطنہ ہیں حواس کو مقید کیا سلامت کے ساتھ کیونکہ اگر حواس سالم نہ ہو تو علم عقل کو لازم نہیں ہے کیونکہ نائم آدمی عاقل تو ہے حالانکہ اس کے لئے علم نہیں ہے کیونکہ اس کے حواس معطل ہیں حالت نوم میں

فائدہ :- جس چیز کو عقل سے موسوم کرتے ہیں وہ چند امور ہیں فلاسفہ عقل کا اطلاق عقول عشرہ پر کرتے ہیں عقول عشرہ جوہر مجردہ قدیمہ موثرہ ہوتے ہیں مصنوعات میں ان کے خالق کے اذن سے اور شریعت کی زبان میں جن کی تعبیر ملائکۃ المقربین کے ساتھ کی جاتی ہے۔ اور ان کا ناشر جو کہ مسمّی ہے عقل فعال کے ساتھ وہ جبرئیل ہے جو کہ مدبر ہے عالم عناصر کیلئے اور علماء ما وراء النہر کہتے ہیں کہ وہ جوہر ہے جسمانی اور نورانی اور حادث ہے اول مخلوقات میں سے جبکہ دلیل پکڑتے ہیں ایک حدیث سے اول ما خلق اللہ العقل تیسری چیز جس کو عقل سے موسوم کرتے ہیں وہ نفس ناطقہ ہے دوسرا معنی ہے جس کے ذریعے انسان دیگر بہائم سے ممتاز ہوتا ہے۔

فائدہ :- محل عقل میں اختلاف ہے کہ عقل کا محل کہاں ہے نصوص اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ محل عقل قلب ہے جسے

اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے۔ **فتكون لهم قلوب يعقلون بها** اور حضرت امام ابوحنیفہؒ کی طرف سے اس قول کو منسوب کیا کہ محل عقل دماغ ہے کیونکہ جب سر میں ضرب شدید پڑ جاتا ہے۔ تو عقل زائل ہو جاتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ محل عقل دماغ ہے ان دونوں قولین میں تطبیق ممکن ہے تطبیق کی یہ صورت ہوگی کہ اس کو سبب علم قوئ دماغیہ ہے اور اس کا مستقر قلب ہے۔

اعتراض۔ یہ وارد ہوتا ہے کہ ما قبل شارح نے اسباب علم اسباب علم کو تین میں منحصر ہونے کی وجہ حصر بیان کی اس وجہ حصر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عقل آلہ غیر مدرک نہیں ہے شارح نے وجہ حصر اس طور پر بیان کی تھی کہ سبب اگر خارج سے ہے تو وہ خبر ہے اور اگر خارج سے نہ ہو پھر دو حال سے خالی نہیں اگر سبب ایسا آلہ ہو جو غیر مدرک ہے تو وہ حواس ہیں اگر سبب ایسا آلہ نہ ہو جو غیر مدرک ہے تو وہ عقل ہے اور تعریف عقل سے معلوم ہوتا ہے کہ آلہ غیر مدرک ہے کیونکہ تعریف میں تو یہ کہا کہ **قوة للنفس بها تستعد** اس میں تو تصریح ہے اس بات پر کہ مدرک نفس ہے اور عقل واسطہ ہے اور مغایر ہے نفس سے۔

جواب :۔ یہ ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ تعریف سے یہ مفہوم ہو رہا ہے کہ عقل آلہ ہے نفس کیلئے بلکہ تعریف سے یہ مفہوم ہو رہا ہے کہ عقل قوت اور وصف ہے نفس کیلئے اس کے سبب سے نفس مستعد ہوتی ہے ادراک کیلئے اور وصف شئ کسی شئ کے لئے آلہ نہیں ہوتی کیونکہ عرف اور لغت میں یہ نہیں کہتے ہیں کہ حرارت نار آلہ ہے احراق کیلئے بلکہ آلہ کا اطلاق اس امر پر ہوتا ہے جو مغایر ہو فاعل سے وجود میں واسطہ ہو اس کے اثر پہنچانے میں منفعل تک۔

فهو سبب للعلم ايضاً :۔ صرح به لما فيه من خلاف السمنيه الملاحده في جميع نظريات وبعض الفلاسفه في الالهيات بناءً على كثرت الاختلاف وتناقض الاراء الخ الى قوله فان قيل

ترجمہ:۔ تو وہ بھی سبب علم ہے مصنف نے اس کی صراحت کی کیونکہ اس میں سمنیہ اور ملاحدہ کے تمام نظریات کے اندر اور بعض فلاسفہ کا کثرت اختلاف اور تناقض آراء کی بناء پر الٰہیات میں اختلاف ہے اور جواب یہ ہے کہ نظر کے فاسد ہونے کی وجہ سے ہے۔ لہٰذا یہ عقل کی نظر صحیح کے مفید علم ہونے کے منافی نہیں ہوگا علاوہ اس کے جو تم نے ذکر کیا نظر عقلی سے استدلال ہے تو اس چیز کا اثبات ہے جس کا تم نے انکار کیا ہے پس اگر وہ کہیں کہ یہ فاسد کا فاسد سے معارضہ

سے علم یقینی کے کرتا یا تو پھر مفید ہوگا تو وہ ممکن ہوگا یا مفید نہ ہوگا تو معارضہ نہیں ہوگا۔

حل عبارت

قولہ صرح بہ ۔ اس عبارت سے شارح ایک اعتراض کو دفع کرنا چاہتے ہیں۔

اعتراض ۔ یہ ہوتا ہے کہ ماقبل مصنف نے **و اسباب العلم ثلاثة الخ** میں حواس اور خبر صادق اور عقل تینوں کا سبب علم ہونا صراحت سے بیان کیا اور مقام تفصیل میں مصنف نے حواس اور خبر صادق میں سے ہر ایک کے سبب علم ہونے پر العلم الضروری اور یوجب العلم ۔ جیسے الفاظ سے دلالت تو کی لفظ سبب کے ساتھ صراحت نہیں فرمائی پھر عقل کے سبب علم ہونے پر لفظ سبب کے ساتھ دوبارہ صراحت کیوں فرمائی تو شارح نے جواب دیا کہ عقل کا سبب علم ہونے میں عقلاء کے درمیان قدیم اختلاف ہے اسی بنا پر یہ مقام تاکید کا ہے اس وجہ سے لفظ سبب کا اعادہ کیا۔

لما فیہ من خلاف السمنیة ۔ سمنیہ کا دعویٰ یہ ہے کہ **لا طریق الی العلم الا الحس**

والملاحدة ۔ ملاحدہ کا دعویٰ یہ ہے کہ **لا سبیل الی العلم الا الرجوع الی المعلم**

ملاحدہ یہ کہتے ہیں کہ علم کے بارے میں رجوع کرنا ہے معلم کی طرف معلم علم کو حق ہونے سے لیتے ہیں اور معلم امام معصوم ہے جو کہ مخفی ہے اور ساتھ ساتھ یہ بھی کہتے ہیں کہ صوم اور صلوٰۃ سے مراد وہ نہیں جس کو اہل سنت نے سمجھا ہے بلکہ ان کیلئے اور معنی ہیں وہ معنی سوائے امام معصوم کے کوئی اور نہیں جانتا ہے۔

وبعض الفلاسفة ۔ فلاسفہ کہتے ہیں کہ عقل مفید للعلم ہے صرف فنون ریاضیہ کے اندر جیسے ہندسہ اور حساب مسائل ہندسہ وغیرہ لیکن ان کے علاوہ جو الٰہیات ہیں وہ چونکہ فہم سے بعید ہیں اس وجہ سے الٰہیات میں عقل مفید للعلم نہیں ہوگا

سمنیہ اپنے مدعیٰ پر چند دلائل ذکر کرتے ہیں۔

دلیل نمبر ۱ ۔ ایک دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ نظر و فکر کے بعد حاصل ہونے والے اعتقاد کا حق ہونا ضروری ہے یا نظری ہے؟ اگر ضروری ہے تو پھر اس میں خطا ظاہر نہ ہونا چاہیے۔ حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ مذاہب مختلف ہو رہے ہیں تو معلوم ہوا کہ ضروری نہیں اور اگر نظری ہے تو پھر تسلسل لازم آئیگا کیونکہ نظری کی صورت میں یہ محتاج ہوگا دوسری نظر کی طرف۔

جواب ۔ جواب یہ دیا جاتا ہے کہ جس نظر کا خطاء ظاہر ہو جائے وہ نظر صحیح نہیں ہے اور گفتگو تو نظر صحیح کے بارے میں ہے۔

دلیل نمبر ۲ ۔ دوسری دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ دو مقدمے اکٹھے ذہن میں جمع نہیں ہو سکتے ہیں کیونکہ عقل آن واحد میں دو

اعتراض سے پہلے ایک فائدہ۔

فائدہ :- جو قضیہ محل اعتراض ہے جمہور اور ملاحدہ کے درمیان اس قضیہ میں علماء کا اختلاف ہے کہ وہ قضیہ کس قسم کا قضیہ ہے حضرت امام رازی کے نزدیک یہ قضیہ مہملہ ہے بعض النظر مفید للعلم ہے اور آمدی کہتے ہیں کہ یہ قضیہ کلیہ ہے یعنی کل نظر صحیح مفید للعلم ہے۔

خلاصہ اعتراض۔ خلاصہ یہ ہے کہ نظر عقل جو سبب علم ہے ہم پوچھتے ہیں وہ علم ضروری ہے یا نظری اگر ضروری ہے تو اس میں اختلاف واقع نہ ہونا چاہیے جیسے کہ الواحد نصف الاثنین کا علم ضروری ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں اس میں اختلاف ہے تو معلوم ہوا کہ نظر عقل مفید للعلم ضروری نہیں اور اگر نظری ہے تو اس میں دور کی خرابی ہے تمثیل دور کی صورت یہ ہوگی کہ آپ نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ کل نظر صحیح فھو مفید للعلم یہ قضیہ کلیہ نظریہ ہے اس کیلئے دلیل ضروری ہے تو جس دلیل کو بھی آپ اس قضیے پر قائم کرتے ہو وہ دلیل فرد ہوگی۔ اس نظر کی جو نظر اس قضیہ کلیہ کا موضوع ہے تو آپ کی دلیل کا حکم یعنی کونہ مفید للعلم مندرج ہوگا اس قضیہ کلیہ کے حکم کے تحت کل نظر صحیح مفید للعلم اب اگر آپ نے اس قضیہ کلیہ کے حکم کو ثابت کیا جو مشتمل ہے آپ کی دلیل کے حکم پر تو لازم آئیگا آپ کی دلیل کے حکم کو ثابت کرنا آپ کی دلیل کے حکم سے یہ دور ہے جو کہ باطل ہے جب دونوں شقیں باطل ہوگئے تو نظر عقل کا سبب علم ہونا بھی باطل ہے۔

جواب :- جواب دو وجہ سے دیا جا سکتا ہے ایک یہ کہ شق اول کو اختیار کیا جائے جیسے کہ امام رازی نے اختیار کی ہے کہ نظر عقل مفید ہے علم ضروری کیلئے اور تمہارا یہ کہنا کہ ضروری میں اختلاف واقع نہیں ہوتا ہے یہ بات ہمیں تسلیم نہیں کیونکہ ضروری میں اختلاف کبھی کبھی عنادی وجہ سے ہوتا ہے جیسے کہ سوفسطائیہ نے ضروریات اور بدیہیات کا انکار کیا ہے اور بعض وقت ایک قضیہ ضروریہ میں اختلاف بعض لوگوں کو موضوع و محمول کا صحیح ادراک نہ ہونے کی وجہ سے بھی ہوتا ہے کیونکہ عقلوں میں تفاوت پر تمام عقلاء اہل سنت کا اتفاق ہے اور عقل سے صادر ہونے والے آثار بھی عقول میں متفاوت ہونے پر دلالت کرتے ہیں اور اخبار احادیث بھی اس بات پر دال ہیں کہ عقول متفاوت ہیں جیسے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا مقولہ ہے کلموا الناس علیٰ قدر عقلهم اور نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے عورتوں کے بارے میں انهن ناقصات العقل والدین اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ دو عورتوں کی گواہی ایک مرد کی گواہی کے

نمبرا :۔ اولی یہ تصور طرفین کے علاوہ کسی اور شی کے محتاج نہیں جیسے الکل اعظم من الجز

نمبر۲ :۔ فطری اس میں واسطہ ضروری ہے جیسے الاربعۃ منقسم بمتساویین

نمبر۳ :۔ حسی جیسے علم المبصرات

نمبر۴ :۔ وجدانی جو مدرک ہو حواس باطنہ سے جیسے بھوک اور پیاس کا علم

نمبر۵ :۔ حدسی جیسے اس بات کا علم کہ القمر مستفی ء بالشمس

نمبر۶ :۔ تجربی جیسے اس بات کا علم کہ سنا مسھل ہے۔

نمبر۷ :۔ تواتری جیسے اس بات کا علم کہ بغداد ایک شہر ہے موجود ہے۔

اصطلاح نمبر۲ :۔ دوسرا اصطلاح یہ ہے کہ علم اگر دلیل سے حاصل ہو جائے تو کسبی نظری و استدلالی ہے اور اگر بغیر دلیل کے حاصل ہو تو بدیہی و ضروری ہے منقسم ہے سات اقسام کی طرف ان دونوں اصطلاحین میں فرق نہیں صرف اتنا فرق ہے کہ بدیہی اصطلاح اول کے مطابق قسم ہے ضروری کی اور اصطلاح ثانی کے مطابق ضروری کے مساوی ہے۔

اصطلاح نمبر۳ :۔ یہ ہے کہ علم کے حصول میں اگر قدرۃ کا دخل ہے تو اکتسابی ہے پھر یہ کسبی منقسم ہے نظری اور حسی اور تجربی اور تواتری کی طرف۔

اصطلاح نمبر۴ :۔ یہ ہے کہ علم کے حصول میں اگر قدرت مستقل ہے تو اکتسابی ہے اور اگر قدرت مستقل نہ ہو تو ضروری ہے منقسم ہے سات اقسام کی طرف ان اقسام میں حسی، حدسی، تجربی تواتری کے حصول میں اگر چہ قدرت کا دخل ہے لیکن قدرت کافی نہیں کیونکہ یہ صرف قدرت مقدور سے حاصل نہیں بلکہ اور امور پر موقوف ہیں جنکا ہمیں علم نہیں کہ وہ امور کیا ہیں۔

اصطلاح نمبر۵ :۔ علم کا حصول اگر بغیر اختیار کے ہو تو ضروری ہے اگر بغیر اختیار کے نہ ہو تو کسبی ہے منقسم ہے ضروری اور استدلالی کی طرف مصنفؒ کے کلام کا حاصل ہے کہ عقل سے حاصل ہونے والا علم دو طرح کا ہے اگر کسی چیز کا علم نظر و فکر کے حاجت کے بغیر عقل کی اس کی طرف متوجہ ہوتے ہی حاصل ہو جائے تو علم ضروری ہے جیسے کل اور جز اور اعظم کا معنی جاننے کے بعد کل کے اپنے جز سے بڑا ہونے کا علم عقل کے اس کی طرف متوجہ ہوتے ہی حاصل ہو سکتا ہے۔ کسی اور چیز پر موقوف نہیں رہتا۔

ومن توقف فيه حيث زعم : شارح فرماتے ہیں کہ بعض نے اس بات میں توقف کیا یہ خیال کرتے ہوئے کہ کسی انسان کے ہاتھ اس سے بڑا ہوتا ہے تو شارح فرماتے ہیں کہ ان نے کل اور جزء کے معنی کو سمجھا نہیں ہے کیونکہ کل تو مجموعہ اجزاء اور ید کا نام ہے اور جزء قطعہ ہے۔

وما ثبت بالاستدلال اى بالنظر في الدليل :- وہ جو علم عقل سے استدلال کی وجہ سے حاصل ہو وہ اکتسابی ہے چونکہ استدلال علت سے معلول پر ہو جائے جیسے کہا جائے کہ وہاں دھواں ہے اس لئے وہاں آگ ہے یہ بھی ہے اسی دلیل کو دلیل **لمّی** کہتے ہیں لام اور میم دونوں کے کسرہ کے ساتھ منسوب ہے لِمَ کی طرف یا استدلال معلول سے علت پر ہو جیسے کہا جائے کہ وہاں آگ ہے اس لئے کہ وہاں دھواں ہے ایسی دلیل کو دلیل انی کہا جاتا ہے الف دونوں کے کسرہ کے ساتھ کبھی کبھی ان دونوں میں فرق کرنے کیلئے علت سے معلول پر استدلال کرنے کو تعلیل اور معلول سے علت پر استدلال کو استدلال کے ساتھ موسوم کرتے ہیں۔

وهو مباشرة الاسباب : یہ اکتساب کے معنی کا بیان ہے مباشرۃ الاسباب کا معنی استعمال اسباب تاکہ اسباب کو استعمال میں لایا جائے مباشرۃ کا اصل معنی شخص کا اس طور پر ملنا کہ ایک کا جسم دوسرے کے جسم کے ساتھ مل جائے۔

کتصرف العقل والنظر في المقدمات :- اس کا حاصل یہ ہے کہ اپنے اختیار وارادہ سے کسی علم حاصل ہونے کے اسباب کو عمل میں لانا اکتساب ہے نظری چیزوں کے علم کا سبب مقدمات میں نظر کرنا اور ترتیب دینا تو استدلالیات میں مقدمات کو ترتیب دینا اکتساب ہے اور محسوسات کے علم کے سبب حواس ہے جو حواس محسوس کے علم کا سبب ہیں تو ان حواس کو استعمال کرنا اکتساب ہے چنانچہ سننا سبب ہے آواز کے علم کا تو آواز کی طرف کان لگانا توجہ کرنا اکتساب ہے اور نظر سبب ہے شکل کے علم کا تو نگاہ کو متوجہ کرنا اکتساب ہے اسی طرح مشموم چیز کو ناک پر رکھنا مطعوم چیز کو زبان پر رکھنا یہ تمام جو علوم حسیہ ہیں ان میں اختیار کو دخل ہے اس طور پر کہ جب چاہیں تو ان کا کسب کریں حواس کو کسی طرف متوجہ کرے اور اگر چاہے تو ان کا کسب نہ کریں حواس کو ان سے پھیر لیں جیسے کہ مثلاً آنکھوں کو بند رکھنا اور کان کے سوراخ کو بند کرنا۔

فالاكتسابي اعم من الاستدلالي الخ :- جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ استدلالیات کو کہتے

ہیں جو دلیل سے ثابت ہو اور اکتسابی اس کو کہتے ہیں جو اختیار سے ثابت ہو تو اکتسابی استدلالی سے اعم ہوا کیونکہ استدلالی وہ ہے جو نظر فی الدلیل سے ثابت ہو تو ہر استدلالی اکتسابی ہے۔ کیونکہ نظر فی الدلیل اختیاری ہے لیکن اس کا عکس نہیں یعنی ہر اکتسابی استدلالی نہیں جیسے وہ علم جو حاصل ہو جائے رویت سے جو حاصل ہوتا ہے قصد اور رویت سے تو اکتسابی ہے لیکن استدلالی نہیں ہے۔

واما الضروری فقد یقال فی مقابلة الاکتسابی و یفسر بما لا یکون تحصیله مقدورا للمخلوق و قد یقال فی مقابلة الاستدلالی و یفسر بما یحصل بدون فکر و نظر فی الدلیل الی قوله والالهام :-

ترجمہ :- بہرحال ضروری تو وہ کبھی تو اکتسابی کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے اور اس سے مراد وہ علم ہوتا ہے۔ جسکا حاصل کرنا مخلوق کی قدرت میں نہ ہو اور کبھی استدلالی کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے۔ اور اس سے وہ علم مراد لیا جاتا ہے جو دلیل میں فکر و نظر کے بغیر حاصل ہو اسی وجہ سے بعض لوگوں نے حواس سے حاصل ہونے والا علم کو اکتسابی قرار دیا یعنی جو اختیار و ارادہ سے اسباب کو عمل میں لانے سے حاصل ہو اور بعض لوگوں نے ضروری قرار دیا یعنی جو بغیر استدلال کے حاصل ہو تو اب یہ بات صاف ہو گئی کہ صاحب بدایہ کے کلام میں کوئی تناقض نہیں کیونکہ انہوں نے کہا کہ علم حادث کی دو قسمیں ہیں ایک ضروری ہے اور وہ ایسا علم ہے جیسے اللہ تعالیٰ بندے کے دل میں اس کے کسب و اختیار کے بغیر پیدا فرما دیں مثلاً اس کا اپنے وجود اور تغیر احوال کا علم اور اکتسابی وہ علم ہے جو اللہ تعالیٰ بندے کے اندر بندے کے کسب کے واسطے سے پیدا فرماتے ہیں اور کسب اسباب علم کو عمل میں لانا ہے اور اسباب علم تین ہیں حواس سلیمہ، خبر صادق اور نظر عقل پھر کہا کہ علم عقل سے حاصل ہونے والا علم دو طرح کا ہوتا ہے ایک ضروری ہے جو عقل کی توجہ سے بغیر فکر کے حاصل ہو جاتا ہے جیسے اس بات کا علم کہ کل جز سے بڑا ہوتا ہے اور دوسرا استدلالی ہے جس میں کسی طرح فکر کی حاجت ہوتی ہے جیسے دھواں دیکھنے کے وقت آگ کے موجود ہونے کا علم ہے۔

-: حل عبارت :-

واما الضروری فقد یقال الخ :- ضروری کبھی تو اکتسابی کے مقابلے میں بولا جاتا ہے۔ جیسے کہ مصنف

کے کلام میں ہے اس وقت ضروری کی یہ تفسیر کی گئی کہ جس کا حصول بندہ کی قدرت کے تحت داخل نہ ہو یہ تفسیر قاضی ابو بکر باقلانی سے منقول ہے یعنی بندہ کے اختیار کے بغیر حاصل ہو اس تفسیر کو شارح نے اختیار کر کے حسی کو اکتسابی میں داخل کرنے کیلئے اور شرح مواقف میں سید سند کے کلام سے معلوم ہو رہا ہے کہ قاضی باقلانی کے کلام کا معنی یہ ہے کہ مخلوق کی قدرت مستقل نہ ہو اس کے حصول میں اس بنا پر حسی ضروری میں سے ہے۔

وقد يقال ضروري في مقابلة الاستدلالي :- ضروری بھی استدلالی کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے اس وقت ضروری کی یہ تفسیر کی گئی کہ ضروری وہ ہے جو بغیر نظر وفکر فی الدلیل کے حاصل ہو۔

ومن ههنا جعل بعضهم الخ :- یعنی ضروری کی تفسیر میں چونکہ اصطلاحات مختلف ہیں بعض نے وہ علم جو حواس سے حاصل ہو اس کو اکتسابی قرار دیا ہے یہ تفسیر اول کے مطابق ہے اور بعض نے ضروری قرار دیا ہے یہ تفسیر ثانی کے مطابق ہے۔

فظهر انه لا تناقض بين كلام صاحب البداية :- امام نور الدین بخاری جو مشہور ہیں امام صابونی کے ساتھ اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے۔ کہ امام نور الدین کے کلام میں تناقض ہے وجہ تناقض یہ ہے کہ امام نے علم کو اولاً تقسیم کیا ہے ضروری اور اکتسابی کی طرف۔ پھر اکتسابی کو تقسیم کیا ہے ضروری اور استدلالی کی طرف تو امام نے اولاً ضروری کو اکتسابی کا قسیم بنایا اور ثانیاً ضروری کو اکتسابی کا قسم بنایا قسیم الشئی کا قسم ہونا لازم آیا۔ تو شارح فرماتے ہیں کہ امام کے کلام میں کوئی تناقض نہیں قسیم وہ ضروری ہے جو اکتسابی کے مقابلہ میں ہے اور قسم وہ ضروری ہے جو استدلالی کے مقابلے میں ہو لہذا کوئی تناقض نہ رہا جو موہم تناقض تھا وہ اشتراک اسمی ہے۔

والالهام :- المفسر بالقاء معنى في القلب بطريق الفيض ليس من اسباب المعرفة بصحة الشئى عند اهل الحق :- حتى يرد عليه الاعتراض الخ قوله والعالم

ترجمہ :- اور الہام جس کی تفسیر دل میں فیض کے طور پر کسی بات کے ڈالنے سے کی جاتی ہے اہل حق کے نزدیک شئی کے صحت کے اسباب علم میں سے نہیں ہے کہ اس سے اسباب کے تین میں منحصر ہونے پر اعتراض وارد ہو اور مناسب تو یہ تھا کہ مصنف **من اسباب العلم بالشئى** کہتے مگر انہوں نے اس بات پر متنبہ کرنا چاہا کہ ہماری مراد علم

اور معرفت سے ایک ہی ہے ایسا نہیں جیسا کہ بعض لوگوں نے علم کو مرکبات یا کلیات کے ساتھ اور معرفت کو بسائط یا جزئیات کے ساتھ مخصوص کرنے پر اصطلاح قائم کر لی ہے۔ مگر لفظ صحت کو خاص طور سے ذکر کرنے کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی ہے مگر بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ مصنف کا مقصد یہ ہے کہ الہام ایسا سبب نہیں کہ اس سے عامة الخلق کو علم حاصل ہو اور غیر پر لازم کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو ورنہ اس بات میں کوئی شک نہیں کہ بعض دفعہ اس سے علم حاصل ہوتا ہے اور حدیث میں بھی اس سے متعلق ارشاد ہے مثلاً آپ ﷺ کا ارشاد ہے الهمني ربي اور بہت سے بزرگوں کے بارے میں بھی بیان کیا گیا ہے رہی واحد عادل کی خبر اور تقلید مجتہد تو یہ دونوں ظن اور ایسا اعتقاد جازم پیدا کرتے ہیں جو زوال کا احتمال رکھتے ہیں تو گویا مصنف نے علم سے وہ معنی مراد لیا جو ان دونوں کو شامل نہ ہو ورنہ باقی اسباب کے تین میں منحصر ہونے کی کوئی وجہ نہیں۔

حل عبارت:

والالهام المفسر بالقاء المعنى بطريق الفيض۔ فیض الحوض اس وقت بولتے ہیں جبکہ حوض پانی سے بھر جانے کے بعد بہ نکلے پھر اس سے نقل ہو کر اعطاء خیر کثیر بلا استحقاق و عوض کی طرف۔

ليس من اسباب المعرفة الخ۔ اس عبارت سے اصل میں ایک اعتراض کا جواب دینا مقصود ہے اعتراض یہ ہوتا ہے کہ ماقبل مصنف نے کہا کہ اسباب علم تین ہیں۔ اسباب علم کو تین میں منحصر کرنا صحیح نہیں بلکہ ان تین کے علاوہ الہام بھی تو سبب علم ہے۔ مصنف نے اس اعتراض کو دفع کیا کہ الہام اسباب معرفت میں سے نہیں یہ اشارہ ہے کہ ان کے نزدیک ہے جن کے نزدیک الہام اسباب معرفت میں سے ہے یہ حضرات اپنے مدعی پر چند دلائل پیش کرتے ہیں۔

دلیل ۱: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے فالهمها فجورها وتقواها اس کا معنی ہے عرفها بالايقاع في القلب ان هذه طاعة وهذه معصية اہل حق کی طرف سے اس دلیل کا یہ جواب دیا جاتا ہے۔ اس کا معنی ہے اعلمها بانزال الوحي على الانبياء۔

دلیل نمبر ۲: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ واوحى ربك الى النحل جب شہد کی مکھی اپنے مصالح کو سمجھتی ہے تو مومن بطریق اولیٰ سمجھتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے مومن کے سینے کو اپنے نور سے کھول دیا۔

اہل حق کی طرف سے جواب دیا جاتا ہے۔ ہمارا کلام تو اس معنی میں ہے جس معنی کے بارے میں یہ معلوم نہ ہو کہ یہ اللہ

ہے کہ مجتہد اگر زیادہ عالم ہے تو اس دوسرے مجتہد کی تقلید کرتے ہیں اور کبھی خود بخود درجہ اجتہاد کو پہنچ جاتا ہے
تو پھر پہلے عقیدہ کے خلاف دلیل کو پالیتا ہے تو اس کا جو پہلے اعتقاد تھا وہ اعتقاد زائل ہو جاتا ہے علامہ عبد العزیز
الفرھاری لکھتے ہیں کہ اس باب کے عجائب میں سے ہے کہ حضرت امام طحاوی شافعی المذہب تھے تو اس نے شافعی عالم
کی کتاب میں یہ مسئلہ دیکھا ان الحاملة اذا ماتت و فی بطنها ولد حی لم یشق
بطنها خلافا لابی حنیفة اور امام طحاوی واللہ تعالیٰ نے ایسا ہی پیدا کیا کہ والدہ فوت ہوگئی امام طحاوی بطن میں
تھے تو بطن کو شق کر کے امام طحاوی کو نکال دیا گیا تو امام طحاوی نے فرمایا کہ میں اس شخص کے مذہب کو پسند نہیں کرتا جو میری
ہلاکت پر راضی ہوا اسی وجہ سے امام ابو حنیفہ کے مذہب کو اختیار کیا۔

والعالم ای ما سوی اللہ تعالیٰ من الموجودات مما یعلم به الصانع
یقال عالم الاجسام و عالم الاعراض و عالم النباتات الخ الی قوله ثم اشار۔

ترجمہ :۔ اور عالم یعنی اللہ تعالیٰ کے علاوہ تمام موجودات جن کے ذریعے صانع کو جانا جاتا ہے کہا جاتا ہے عالم اجسام اور
عالم اعراض اور عالم نباتات اور عالم حیوان وغیرہ پس اللہ تعالیٰ کی صفات خارج ہو جائیں گے کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کی
ذات کے علاوہ نہیں ہے جس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات کے عین نہیں ہے۔

اپنے تمام اجزاء یعنی آسمانوں اور آسمانی مخلوقات اور زمینوں اور زمینی مخلوقات سمیت محدث ہے یعنی عدم سے
نکال کر وجود کی طرف لایا گیا ہے بایں معنی کہ معدوم تھا پھر موجود ہوا برخلاف فلاسفہ کے کہ وہ آسمانوں کے اپنے مادوں
اور صور جسمیہ اور شکلوں سمیت قدیم ہونے کی طرف اور عناصر اور ان کے مادوں کے قدیم ہونے اور ان کی صورت جسمیہ
کی قدیم ہونے کی طرف گئے ہیں بایں معنی کہ عناصر کبھی صورت سے خالی اور مجرد نہیں ہوئے ہاں فلاسفہ نے ماسوی اللہ
کے حادث ہونے کی بات کی ہے۔ لیکن محتاج الی الغیر کے معنی میں نہ کہ مسبوق بالعدم ہونے کی معنی میں۔

حل عبارت

والعالم :۔ عالم مشتق ہے علم سے عالم فاعل کے وزن پر ہے اور فاعل بالفتح مفعل کیلئے آیا ہے جیسے کہ خاتم ما
یختتم به کے لئے تاہل ما یجمع کیلئے اسی طرح عالم ما یعلم به کی شئی کو لغت میں کہتے ہیں پھر اس کا استعمال غالب ہو ان
چیزوں میں جن سے خالق سبحانہ کو پہچانا جاتا ہے یعنی وہ مصنوعات جن سے خالق سبحانہ کو پہچانا جاتا ہے۔ کیونکہ مصنوعات کو

دیکھ کر یا غور کر کے علم حاصل ہو جاتا ہے کہ ان مصنوعات کیلئے صانع موجود ہے۔

فائدہ:۔ عالم کے بارے میں بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ اس کا اطلاق فقط ذوی العقول پر ہوتا ہے اور بعض کہتے ہیں کہ ذوی العقول غیر ذوی العقول دونوں پر ہوتا ہے بعض کہتے ہیں کہ عالم موجودات کے اجناس کے مجموعہ کا نام ہے اس لحاظ سے مجموعہ اجناس پر ہی عالم کا اطلاق ہوگا ہر ہر جنس پر عالم کا اطلاق نہیں ہوگا اور بعض کہتے ہیں کہ عالم مجموعہ اجناس اور ہر ہر جنس کے درمیان قدر مشترک ہے ماسوی اللہ ہونا جس طرح مجموعہ اجناس پر ماسوی اللہ صادق ہے ہر ہر جنس پر بھی صادق ہے قول ثانی کے مطابق اس کی جمع عالمین اور عالمون آتی ہے یہ بھی گمان کیا گیا ہے کہ یہ ایسا اسم ہے جسکا واحد من لفظہ موجود نہیں ہے۔ اور عوالم اور عالمین جمع آتی ہے۔

ای ما سوی اللہ:۔ لفظ ما موصولہ ہے اور سوی ظرف ہے غیر کے معنی میں ہے۔ منصوب ہے فعل عام محذوف کی وجہ سے وہ کان ہے۔

من الموجودات:۔ من الموجودات میں من بیانیہ ہے ما قبل موصول کیلئے موجودات کی قید احترازی ہے معدومیہ سے احتراز کرنا مقصود ہے۔

مما یعلم به الصانع:۔ یہ بیان ثانی ہے موصول کیلئے یا موجودات کیلئے مشہور یہ ہے کہ مما یعلم به الصانع یہ بھی تعریف کا جزء ہے صفات باری تعالیٰ کو نکالنے کیلئے لیکن صفات باری تعالیٰ کو شارح نے ماسوی اللہ کی قید سے خارج کر دیا تو پھر مما یعلم به الصانع سے عالم کی وجہ تسمیہ کی طرف اشارہ ہے تعریف کے تمام ہونے کے بعد۔

اعتراض:۔ یہ وارد ہوتا ہے کہ صانع تو کلام شارع میں موجود نہیں ہے اور یہ بات بھی ثابت ہو چکی ہے کہ اسماء الٰہیہ توقیفیہ ہیں تو پھر صانع کا اطلاق ذات باری تعالیٰ پر کیسے درست ہو سکتا ہے۔

جواب ۱:۔ جواب یہ دیا گیا ہے کہ قراءۃ شاذہ کے اندر صنع اللہ ہے صنعۃ اللہ کی جگہ پر جب صنع اللہ ہے تو کلام شارع میں موجود ہو گیا۔

جواب ۲:۔ امام بیہقیؒ نے فرمایا ہے کہ حدیث میں صانع کا لفظ صراحت کے ساتھ آیا ہوا ہے حضرت حذیفہؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا ان اللہ صانع کل صانع و صنعته

فتخرج صفات الله تعالیٰ لانها لیست غیر الذات: شارح کہنا چاہتا ہے کہ عالم کی تعریف سے صفات باری تعالیٰ خارج ہوگئے اور صفات باری کا خارج ہونا یا اشاعرہ کے اصطلاح کے مطابق ہے جو یہ کہتے ہیں کہ صفات باری تعالیٰ عین نہ غیر ذات ہے عین تو اس وجہ سے نہیں کہ **عینیة الاتحاد فی المفہوم** کو کہتے ہیں اور ذات باری تعالیٰ اور صفات باری تعالیٰ میں اتحاد فی المفہوم موجود نہیں ہے اور غیر اس وجہ سے نہیں کہ کسی شی کا کسی شی کے غیر ہونے کا معنی یہ ہے کہ دونوں میں انفکاک ممکن ہے اور صفات باری تعالیٰ ذات باری تعالیٰ سے منفک نہیں ہو سکتے ہیں کیونکہ یہاں تو لازم ہیں مثلاً قدرت علم صفت ہے علم اللہ تعالیٰ کی صفت ہے جناب یہ صفات اگر انفکاک کو قبول کریں تو عجز یا جہل لازم آتا ہے۔

بجمیع اجزائہ من السماوات وما فیہا: جیسے کواکب جیسے ملائکہ اور جنت اور ارواح۔

والارض وما علیہا: جیسے عناصر اربعہ موالید ثلاثہ حیوانات نباتات جمادات وغیرہ۔

فائدہ: سموات کی جمع لانے میں اور ارض کے مفرد لانے میں مفسرین حضرات چند نکات ذکر کرتے ہیں ایک نکتہ یہ ہے کہ سموات طبقات منفصلہ مختلف الحقائق ہیں اور ارض طبقات متصلہ متفقہ الحقیقت ہے دوسرا نکتہ یہ ذکر کیا ہے کہ ارض کا جمع ثقیل ہیں وہ ارضون ہیں تیسرا نکتہ یہ ذکر کرتے ہیں کہ سموات کا متعدد ہونا خاص و عام سب کو معلوم ہے بخلاف تعدد زمین کے کیونکہ زمین کا تعدد شرع سے معلوم ہو چکا ہے اس وجہ سے عرب سموات کو جمع استعمال کرتے ہیں ارض کو مفرد استعمال کیا۔

خلافاً للفلاسفة: اس مقام کی تشریح سے پہلے چند مقدمات کو ذہن نشین کرنا ضروری ہے۔

مقدمہ نمبر ا۔ ارسطاطالیس اور اس کے متبعین یہ کہتے ہیں کہ جسم مرکب ہوتا ہے دو جوہروں سے ایک **ہیولیٰ** ہے دوسری وہ صورت ہے جو **ہیولیٰ** کے اندر حلول کئے ہوتے ہیں وہ صورت جسمیہ ہے دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ جسم **فی ذاتہ متصل** ہے اس میں انفصال نہیں ہے پھر جب اس پر انفصال عارض ہوتا ہے تو متصل واحد معدوم ہو جاتا ہے اور دو متصل پیدا ہوتے ہیں پھر ضروری ہے کہ کوئی شی منقسم اور قسمین کے درمیان مشترک ہو اور دونوں حالتوں میں باقی ہو کیونکہ اگر یہ شی نہ ہو پھر تو تقسیم کی وجہ سے جسم بالکلیہ معدوم ہوگی اور دو جسم معدوم سے موجود ہونگے یہ تو ظاہر بات ہے کہ باطل ہے اور وہ مشترک شی ہیولیٰ ہے اور انقسام کی وجہ سے جو امر معدوم ہوئی ہے وہ صورت ہے

ہے ان کا مذہب یہ ہے کہ اجسام قدیم بالذات ہے حادث بالصور ہے اور یہ گمان کرتے ہیں کہ اصل ماء قدیم ہے پھر اس سے سموات اور ارض کو پیدا کیا گیا اور یہ کہتے ہیں کہ حکیم ثالیس نے اس قول کو تورات سے لیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جوہر کو پیدا کیا پھر اس کو ہیبت کی نظر سے دیکھا تو جوہر پگھل گیا اس سے پانی بن گیا پھر پانی سے دھواں اٹھ گیا تو آسمان پیدا کیا گیا پھر پانی پر جھاگ ظاہر ہوگی تو اس سے زمین کو پیدا کیا گیا حکیم انقسمنس کا یہ گمان ہے کہ تمام اشیاء کا اصل ہوا ہے حکیم فیثاغورس نے کہا ہے کہ تمام اشیاء کا اصل آگ ہے۔ حکیم دیمقراطیس کہتے ہیں چھوٹے چھوٹے اجسام تھے جو تقسیم کو قبول نہیں کرتی ہے وہ اجسام خلا میں متحرک تھے پھر مرکب ہو گئے اور افلاک وعناصر بن گئے۔ حکیم جالینوس کا مذہب توقف ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ حکیم جالینوس نے مرنے کے وقت اپنے شاگرد سے کہا اکتب عنی ان جالینوس ما عرف قدم العالم ولا حدوثہ

ثم اشارہ الی دلیل حدوث العالم بقولہ اذ ھو ای العالم اعیان واعرض لانہ ان قام بذاتہ معین والا فعرض الخ الی قولہ وھو ما مرکب

ترجمہ - پھر مصنف نے حدوث عالم کی دلیل کی طرف اپنے اس قول سے اشارہ کیا اس لئے کہ وہ یعنی عالم اعیان اور اعراض ہے کیونکہ اگر وہ قائم بذاتہ ہے تو عین ہے ورنہ عرض ہے اور دونوں میں سے ہر ایک حادث ہے اس دلیل کی وجہ سے جس کو ہم عنقریب بیان کریں گے اور مصنف نے اس سے تعرض نہیں کیا ہے اس لئے کہ اس میں بہت لمبی چوڑی باتیں ہیں جو اس مختصر کتاب کے مناسب نہیں کیسے مناسب ہو سکتے ہیں جبکہ یہ کتاب مسائل پر مقصود ہے تو اعیان وہ چیز یعنی وہ ممکن ہے جسکا قیام بذات ہو اس کو عالم کی قسم قرار دیا کہ قرینہ ہونے کی وجہ سے اور اس قائم بالذات ہونے کا مطلب متکلمین کے نزدیک یہ ہے کہ وہ بالذات متحیز ہیں اور اس کا متحیز ہونا کسی دوسری چیز کے متحیز ہونے کا تابع نہ ہو برخلاف عرض کے کہ اس کا متحیز ہونا اس جوہر کے متحیز ہونے کا تابع ہے جو اس کا موضوع یعنی اس کا محل ہے جو اس کو قائم رکھتا ہے اور عرض کے موضوع میں پائے جانے والیکا مطلب یہ ہے کہ اس کا وجود فی نفسہ بعینہ اس کا وہ وجود ہے جو موضوع میں ہے اور اسی وجہ سے اسکی انتقال ممتنع ہے اس کے برخلاف جسم کے حیز میں موجود ہوتا ہے کیونکہ اس کا فی نفسہ وجود اور چیز ہے اور اس کا حیز میں وجود دیگر چیز ہے اور اسی وجہ سے جسم اس سے منتقل ہو سکتا ہے۔ اور فلاسفہ کے نزدیک شئی بالذات ہونے کا مطلب اس کا ایسے محل سے مستغنی ہونا ہے جو اس کو قائم اور برقرار رکھے اور دوسری شئی کا دوسری شئی

کے ساتھ قائم ہونے کا مطلب اس کے ساتھ ایسا تعلق رکھنا کہ اول نعت اور ثانی منعوت بن سکے خواہ متحیز اور قابل اشارہ حسی ہو جیسے کہ سواد جسم میں یا متحیز نہ ہو جیسا کہ صفات باری اور مجردات میں ہے کہ ان میں سے کوئی بھی متحیز نہیں۔

-: حل عبارت :-

قولہ ثم اشارہ الی دلیل حدوث العالم :- مصنف حدوث عالم کی دلیل کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ عالم اعیان اور اعراض کے مجموعہ کا نام ہے اور اعیان اور اعراض تو حادث ہیں معلوم ہوا کہ عالم حادث ہے اس حکم میں دو آدمیوں نے مخالفت کی ایک نظام معتزلی ہیں تو نظام معتزلی کہتے ہیں کہ عالم اعراض مجتمعہ کا نام ہے اور اعیان کے لئے وجود نہیں اور دوسرا آدمی ابن کیسان یہ کہتے ہیں کہ عالم اعیان ہے عرض کیلئے وجود نہیں ہے اور یہ دونوں قول مکابرہ ہیں طلب علو کیلئے حق سے انکار ہے۔

لانہ:- ضمیر کا مرجع ما سوی اللہ ہے یا مرجع ممکن ہے جو ماسبق سے مفہوم ہو رہا ہے۔

ان قام بذاتہ فعین والا معرض :- یہ عبارت کبریٰ ہے اس دلیل کیلئے جس دلیل کی طرف مصنفؒ نے ماسبق میں اشارہ کیا تھا کہ عالم اعیان ہے تو عالم کو اعیان اور اعراض میں منحصر ہونے کیلئے مصنف فرماتے ہیں کہ اگر قائم بذاتہ ہو تو عین ورنہ عرض ہے۔

ولم یتعرض لہ المصنف :- اس عبارت سے شارحؒ مصنف کی طرف سے عذر پیش کرتے ہیں اگر کوئی یہ سوال کریں کہ مصنف نے کبریٰ اور دلیل کبریٰ کیوں ذکر نہیں کیا تو شارح فرماتے ہیں کہ مصنف کبریٰ اور دلیل کبریٰ کے درپے نہ ہوا کیونکہ اس کے بارے میں کلام انتہائی طویل ہے عقائد جیسی مختصر کتاب میں مناسب نہیں مناسب اس وجہ سے نہیں کہ عقائد کتاب میں مسائل اعتقادیہ کو بیان کرنا مقصود ہے نہ کہ دلائل کو۔

فالاعیان :- فالاعیان پر فا تفصیل کیلئے ہے یہ بھی گمان کیا گیا ہے کہ یہ فا عطف کیلئے ہے یہاں پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے۔

اعتراض:- یہ وارد ہوتا ہے کہ مصنف کو مناسب تھا کہ فالعین کہتے کیونکہ تعریف تو ماہیت کی ہوا کرتی ہے نہ کہ افراد کی۔

جواب:- اس اعتراض کے دو جواب دیئے گئے ہیں۔

جواب ا:- یہ ہے کہ فالاعیان پر الف لام جب داخل ہو گئے تو جمعیت کے معنی کو باطل کر دیا۔

جواب ۲: یہ ہے کہ معروف وہ معین مفرد ہے جو اعیان سے مفہوم ہو رہا ہے۔

یکون له قیام بذاته وبقرینة جعله من اقسام العالم:- اس عبارت سے شارح ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتا ہے اعتراض یہ ہے کہ ما الاعیان میں جو لفظ ما ہے وہ اپنے عموم کی وجہ سے واجب ممکن ممتنع سب کو شامل ہے تو پھر ما موصول کی تعبیر ممکن کے ساتھ کیوں کی گئی شارح جواب دیتے ہیں کہ موصول کی تعبیر ممکن کے ساتھ اس وجہ سے کی گئی کہ اس پر قرینہ موجود ہے قرینہ یہ ہے کہ اعیان تو قسم ہے عالم کی اور عالم ممکن ہے تو موصول کی تفسیر ممکن کے ساتھ کوئی بعید تفسیر نہیں ہے۔

ومعنی قیامه بذاته عند المتکلمین ان یتحیز:- متکلمین کے عرف میں تحیز کا معنی ہے اشارہ حسیہ کو قبول کرنا کہ کوئی چیز مکان میں ہو لغت میں تحیز **استقراء فی المکان** کو کہتے ہیں اس قول سے لیا گیا ہے حاز و احاز احاطہ کیونکہ مکان بھی متمکن پر محیط ہے۔

غیر تابع تحیزہ لتحیز شیٔ آخر:- متکلمین کے نزدیک کسی ممکن کے قائم بالذات ہونے کا معنی یہ ہے کہ اس کا متحیز ہونا یعنی کسی مکان میں ہونا اشارہ حسی کے قابل ہونا کسی دوسری چیز کے تحیز اور قابل اشارہ ہونے کا تابع نہ ہو اور کسی ممکن کے قائم بالغیر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کا متحیز اور قابل اشارہ ہونا اس جوہر کے تحیز کے تابع ہو جو جوہر اس کا موضوع اور محل ہے جیسے مثلاً رنگ ہے خوشبو ہے فلاسفہ کے نزدیک کسی شے کے قائم بالذات ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ شی اپنے وجود میں کسی محل کا محتاج نہ ہو بلکہ اس کا مستقل وجود ہو۔

بخلاف العرض فان تحیزہ تابع الخ:- تقویم کا معنی ہے محل شی قائم اور عرض چونکہ بنفسہ قائم نہیں ہو سکتا ہے بلکہ اپنے موضوع کے ساتھ قائم ہوتا ہے موضوع اس کو قائم کرتے ہیں۔

فائدہ:- متکلمین کے نزدیک موضوع اور محل ایک چیز ہے اسی طرح عرض اور حال ایک چیز ہے فلاسفہ کے نزدیک محل اعم ہے موضوع سے اور محل اعم ہے عرض سے کیونکہ محل دو حال سے خالی نہیں ہے تو وجود میں اپنے حال سے مستغنی ہوگا کہ جسم جو کہ مستغنی ہے اپنے حال سے یا محل مستغنی نہیں ہوگا حال سے جیسے ہیولیٰ ہوتا ہے ہیولیٰ چونکہ ایک جوہر ہوتا ہے اس میں جوہر تو صرف حلول کیا ہے جو کہ جسم ہے صورت کے ساتھ اور ہیولیٰ اپنے وجود میں صورت سے مستغنی نہیں ہے۔

ومعنی وجود العرض فی الموضوع الخ:- قدماء متکلمین کہتے ہیں کہ عرض کا موجود ہونا وہ

عرض کا موضوع میں موجود ہونا ہے سید سند نے شرح مواقف میں اس کی تفسیر کی ہے کہ اشارہ حسیہ میں دونوں کے درمیان کوئی تمیز نہ ہو سکے۔

ولہذا یمتنع الانتقال عنہ :- یعنی یہ محال ہے کہ عرض اپنے موضوع سے منتقل ہو جائے موضوع آخر کی طرف کیونکہ اگر منتقل ہو گیا تو معدوم ہو گیا کیونکہ اس کا وجود یعنی اس کا قیام فقط اس موضوع کے ساتھ جب قیام منتفی ہو گیا تو وجود بھی منتفی ہو گیا تو پھر کیسے دوسرے موضوع کے ساتھ قائم ہو سکتا ہے۔

وھو ای مالہ قیام بذاتہ من العالم اما مرکب من جزئین فصاعدا عندنا وھو الجسم و عند البعض لابد لہ من ثلثہ اجزاء الخ الی قولہ احتج۔

ترجمہ :- اور وہ یعنی عالم میں سے وہ ممکن جو قائم بالذات ہو یا مرکب ہوگا دو یا دو جز سے زائد اجزاء سے ہمارے نزدیک اور وہ صرف جسم ہے اور بعض کے نزدیک تین اجزاء ضروری ہیں تاکہ ابعاد ثلاثہ یعنی طول عرض عمق پیدا ہو جائیں اور بعض کے نزدیک آٹھ اجزاء ضروری ہیں تاکہ ابعاد کا ایک دوسرے کو کاٹنا زاویہ قائمہ کی شکل میں متحقق ہو اور یہ نزاع لفظی نہیں ہے جس کا تعلق اصطلاحات سے ہو یہاں تک کہ یہ کہہ کر ٹال دیا جائے کہ ہر ایک کو اختیار ہے جیسی چاہے اصطلاح قائم کرے بلکہ یہ نزاع اس بات میں ہے کہ جس چیز کے مقابلہ میں لفظ جسم وضع کیا گیا ہے اس میں دو جز سے ترکیب کافی ہے یا نہیں۔

- حل عبارت :-

قولہ وھو ای مالہ قیام بذاتہ من العالم :- یہ بھی کہا گیا ہے کہ من العالم کی قید لگا کر واجب تعالیٰ سے احتراز کرتا ہے لیکن اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ پہلے شارح نے موصول کی تفسیر ممکن کے ساتھ کر دیا تو حق بات یہ ہے کہ یہ مقصود کی وضاحت کیلئے ہے نہ کہ قید احترازی بعض علماء نے قید احترازی پر اعتراض کیا ہے۔ کہ متکلمین نے قیام کی تفسیر تحیز کے ساتھ کی ہے تو پھر واجب تعالیٰ سے احتراز کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے لیکن اس اعتراض کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ احترازی ہے حکماء کی تعریف پر اور حکماء کی تعریف مشتمل ہے واجب تعالیٰ کے قیام پر

اما مرکب من جزئین :- جزء سے مراد جزء لا یتجزی ہے۔ **فصاعدا** یعنی جسم دو جز یا تین سے مرکب ہوگا

یا اُن میں جز ئین سے مرکب ہوگا یہ مذہب جمہور اشاعرہ کی ہے جمہور اشاعرہ کے نزدیک اقل جسم دو جز ہونگے اور جز اور جسم کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہوگا۔

وعند البعض لا بد له من ثلثه اجزاء۔ بعض اشاعرہ کے نزدیک تین اجزاء سے مرکب ہوگا صورت یوں ہوگی کہ ایک جز کو دوسرے جز کے برابر رکھ دیا جائیگا اور تیسرے جز کو ان جز ئین کے ملتقی پر رکھ دیا جائے تو سطح مثلث جوہری حاصل ہوگا تین خطوط سے اور ہر خط مرکب ہوگا جز ئین سے

فائدہ :- عرف میں طول وہ امتداد ہے جس کو اولاً فرض کیا گیا ہو اور عرض وہ امتداد ہے جس کو ثانیاً فرض کیا گیا ہو اور عمق وہ امتداد ہے جس کو ثالثاً فرض کیا گیا ہو۔

عرض عمق

طول

وعند البعض من ثمانیہ اجزاء الخ :- یہ مذہب ابو علی جبائی معتزلی کی ہے جبائی نے جسم کی تعریف ایسے جوہر سے کی ہے جس میں ابعاد ثلاثہ کا زاویہ قائمہ بناتے ہوئے ایک دوسرے کو کاٹ کر گزرنا متحقق ہو صورت یہ ہوگی کہ جب کسی خط مستقیم پر کوئی دوسرا خط مستقیم قائم کیا جائے جو خط مستقیم جانب طول پر قائم کیا گیا ہے۔ اس کے دونوں جانب دو گوشے پیدا ہونگے جو زاویہ کہلاتے ہیں اب وہ خط جس کو جانب طول میں پیدا کیا گیا اگر کسی طرف مائل نہ ہو تو دونوں جانب گوشے پیدا ہوگئے ہیں وہ قائمہ کہلائے گا۔

قائمہ قائمہ

اگر وہ خط جس کو طول میں قائم کیا گیا ہے کسی ایک جانب مائل ہوگا تو جس جانب مائل ہوگا وہ گوشہ چھوٹا ہوگا اور دوسری

لیکن اس تطبیق میں نظر ہے کیونکہ صاحب مواقف کی کلام میں تصریح ہے اس بات پر کہ یہ نزاع غیر نافع ہے اور شارح کے کلام سے یہ معلوم ہو رہا ہے۔ کہ یہ نزاع مفید ہے۔

احتج الاولون بانه یقال لاحد الجسمین اذا زید علیه جزء واحدا انه اجسم من الآخر الخ الی قوله اور غیر مرکب

ترجمہ:- قول اول کے قائلین یہ دلیل پیش کرتے ہیں۔ کہ دو جسموں میں ایک کے بارے میں جبکہ اس پر ایک جز بڑھا دیا جائے کہا جاتا ہے۔ کہ یہ دوسرے سے اجسم ہے تو اگر جسم ہونے میں محض ترکیب کافی نہ ہوتی تو صرف ایک جز کی زیادتی کی وجہ سے جسمیت میں دوسرے سے زائد نہ ہوتا اور اس میں نظر ہے اس لئے کہ وہ اسم تفضیل ہے جسامت بمعنی ضخامت اور مقدار کی زیادتی سے بولا جاتا ہے **جسم الشئی بمعنی عظم فهو جسیم و جسام** فر کے ساتھ اور ہماری گفتگو اس جسم کے بارے میں ہے جو اسم ہے نہ کہ صفت۔

حل عبارت:-

قوله احتج الاولون:- اولون کا مصداق اشاعرہ ہے جو اس بات کے قائل تھے کہ جسم دو یا دو سے زائد اجزاء سے مرکب ہوگا۔ احتجاج کا معنی ہے۔ **تمسک بالحجته**

فانه یقال لاحد الجسمین:- دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر دو ایسے جسمیں ہوں جو مقدار میں برابر ہیں ان میں سے اگر ایک جسم پر ایک اور جز کو بڑھا دیا جائے تو کہتے ہیں **هذا اجسم من الاخر** یعنی جس جسم پر ایک جز کو زائد کیا گیا ہے وہ جسم زائد فی الجسمیه ہے بنسبت جسم آخر کے۔

اعتراض:- اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ جو مثال پیش کی گئی ہے یہ تو محض ایک فرضی مثال پیش کی گئی ہے کیونکہ جسمیں جب متساوی ہوں ان میں سے ایک جسم پر جب ایک جز کو زائد کیا گیا ہے تو ہم میں سے کوئی بھی اس زیادتی کو نہ تو آنکھوں سے پہچان سکتے ہیں نہ کمال و وزن سے پہچان سکتے ہیں تو پھر اس کا کیا معنی ہے۔ کہ یہ جسم بنسبت دوسرے جسم کے اجسم ہے۔

جواب:- یہ ہے کہ یہ کہنا کہ **هذا اجسم من الاخر** اس کا معنی یہ ہے کہ عقلاء اگر اس بات پر اطلاع پاتے۔ جو زائد ہے تو پھر یہ حکم بھی لگاتے کہ هذا اجسم یا دوسرا جواب یہ بھی کہ اگر ہم فرض کر لیں جس میں اس طرح تو پھر ہم یہ حکم

لگا سکتے ہیں کہ ھذا اجسم من الآخر

وفیہ نظر لانہ افعل الخ:- نظر کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے اجسم کو جسم سے مشتق مانا تھا اس وجہ سے اجسم کا معنی زاید فی الجسمیۃ سے کیا حالانکہ اجسم جسامتہ بفتح الجیم سے مشتق ہے جسامت کا معنی ہے ضخامت اور عظم المقدار

یقال جسم الشئی :- جسم یجسم ماضی اور مضارع میں سین کے ضمہ کے ساتھ اس کا معنی ہے عظم لھذا یہ کہنا کہ ھذا اجسم من الاخر کا معنی ہے انہ ازید فی الجسمیہ یہ صحیح نہیں ہے بلکہ ھذا اجسم من الآخر کا معنی ہے۔ انہ ازید فی الجسامتہ

والکلام فی الجسم الذی الخ:- یعنی کلام تو اس جسم کے بارے میں ہے جو کہ اسم ہے جوھر مرکب کیلئے نہ کہ اس جسم کے بارے میں جو کہ صفۃ ہے جو عظیم کے معنی میں ہو۔

او غیر مرکب کا الجوھر :- یعنی العین الذی لا یقبل النقسام لا فعلاً ولا وھما ولا فرضاً الخ الی قولہ واقوی

ترجمہ۔ یا غیر مرکب ہوگا جیسے جوھر ہے یعنی وہ عین جو فعلاً وھماً ولا فرضاً کسی طرح بھی تقسیم کے قابل نہ ہو اور وہ جزء لا یتجزاء ہے اور وھو الجوھر نہیں کہا اس اعتراض کے وارد ہونے سے بچنے کیلئے کہ جو عین مرکب نہ ہو وہ عقلاً جوھر بمعنی جز لا یتجزا میں منحصر نہیں بلکہ ھیولیٰ اور صورت اور عقول مجردہ اور نفوس مجردہ کا ابطال ضروری ہے تاکہ یہ درست ہو اور فلاسفہ کے نزدیک جوھر فرد یعنی جزء لا یتجزا کا وجود نہیں اور جسم کی ترکیب محض ھیولیٰ اور صورت سے ہے۔

۔ حل عبارت :۔

قولہ او غیر مرکب کا الجوھر :- یہ عین کی دوسری قسم ہے مصنف نے اس کا مثال جوھر کے ساتھ پیش کیا ہے۔ جوھر سے مراد جوھر فرد ہے جس کو جزء لا یتجزا کہتے ہیں۔

یعنی العین الذی لا یقبل الانقسام الخ :- جوھر سے مراد وہ جوھر عین ہے جو کسی بھی طرح تقسیم کو قبول نہ کریں۔ نہ فعلاً نہ وھماً نہ فرضاً تقسیم فعلی اس کو کہتے ہیں جس کے نتیجے میں خارج میں بالفعل اجزاء موجود

ہو جائے پھر اس کی تین قسمیں ہیں اگر یہ تقسیم الۂ دھار دار ذریعہ ہوتی ہے تو اس کو تقسیم قطعی کہتے ہیں اور اگر کسی سخت جسم کی ٹکر سے ہوئی ہے تو یہ تقسیم کسری ہے اور اگر جھٹکا دینے سے ہوئی ہے تو تقسیم فرقی ہے۔

ولا وهما ولا فرضا :۔ علامہ شیرازی نے حاکمات میں کہا ہے کہ تقسیم وہمی اور تقسیم فرضی میں کوئی فرق نہیں ہے ان دونوں کے درمیان جمع کرنا صرف مبالغہ کیلئے ہے لیکن دوسرے علماء نے تقسیم وہمی اور فرضی کے درمیان دو وجہ سے فرق بیان کیا ہے ایک یہ کہ تقسیم وہمی حسی اور جزئی ہوتی ہے کسی وضع مخصوص پر اور تقسیم فرضی عقلی اور کلی ہے کسی وضع کے ساتھ خاص نہیں ہے اور دوسرا فرق یہ بیان کیا ہے کہ وہم کبھی کبھی تقسیم سے رک جاتا ہے یا تو اس وجہ سے کہ وہم وہ امور جو انتہائی صغیر ہوں ان کا ادراک نہیں کر سکتا ہے ان کی تقسیم کی استطاعت نہیں رکھتا ہے۔ یا اس وجہ سے کہ وہم قوت جسمانی ہے غیر متناہی پر قدرت نہیں رکھتا بخلاف عقل کہ عقل کا فرض کرنا ان کلیات کے ساتھ تعلق پکڑتا ہے جو کلیات مشتمل ہوتے ہیں کبیرہ اور صغیرہ، متناہیہ اور غیر متناہیہ پر

اعتراض :۔ یہ وارد ہوتا ہے کہ وہم تو ان معانی جزئیہ کا ادراک کرتا ہے جو موجود فی جزئیہ محسوسات میں ہوتے ہیں جیسے زید کی عداوت عمر کی صداقت حالانکہ جسم کے اجزاء معانی میں سے نہیں ہیں بلکہ جسم کے اجزاء اعیان میں سے ہیں جو محسوس بالبصر ہیں۔

جواب :۔ یہ دیا جاتا ہے کہ وہم تمام حواس کا سلطان ہے تمام حواس وہم کیلئے آلات ہیں تو وہم ان تمام مدرکات کی ادراک کر لیتا ہے جن کا ادراک حواس نے کیا ہے لیکن حواس کے توسط سے ادراک کر لیتا ہے۔

اعتراض :۔ یہ وارد ہوتا ہے کہ فرض عقل تو محالات اور ممکنات تمام میں جاری ہوتا ہے جب تمام میں جاری ہوتا ہے تو پھر عقل جوہر فرد کی انقسام کو کیسے فرض نہیں کر سکتا ہے۔

جواب :۔ یہ دیا جاتا ہے کہ فرض کے دو معنی ہیں ایک فرض بمعنی تقدیر یہ ممکن اور محال دونوں میں جاری ہو سکتا ہے اور دوسرا معنی فرض بمعنی تجویز یہ مختص ہے ممکن کے ساتھ اور مراد بھی یہاں پر یہ دوسرا معنی ہے۔

اعتراض :۔ یہ وارد ہوتا ہے کہ تقسیم فرضی کی نفی کرنا کافی تھا کیونکہ جب تقسیم فرضی کی نفی کی تو تقسیم فعلی اور تقسیم وہمی کی نفی بطریق اولیٰ ہوگئی۔ تو پھر فعلی وہمی کی نفی کے ساتھ صراحت کرنا اس کا کیا معنی ہے۔

جواب :۔ یہ دیا جاتا ہے کہ یہاں مبالغہ مقصود ہے تقسیم کی نفی کرنے میں اور جہاں مبالغہ مقصود ہو تو وہاں تکرار میں کوئی حرج

جز ئین کے درمیان فرض کرنا ممکن ہوتا حالانکہ ایک جز کو دو جز ئین کے درمیان فرض کرنا ممکن نہیں تو جز ء لا یتجزیٰ انکار وجودی نہیں ہے جز ئین کے درمیان جز ء کو فرض کرنا اس وجہ سے ممکن نہیں ہے اگر جز کو فرض کیا جائے تو پھر پوچھتے ہیں کہ جس جز کو درمیان میں فرض کیا گیا وہ تلاقی الطرفین سے مانع ہے یا نہیں اگر تلاقی الطرفین سے مانع ہے تو تقسیم لازم آئیگی کیونکہ درمیان والے جز کا ایک حصہ ایک طرف والے جز کے ساتھ متصل ہوگا اور دوسرا حصہ دوسرے جز کے ساتھ متصل ہوگا یہ تو خلاف مفروض ہے اور اگر درمیان والا جز ء تلاقی طرفین سے مانع نہیں ہے پھر تو اجزاء ایک دوسرے میں داخل ہوگئے حالانکہ یہ اجزاء جوہریہ ہے اور اجزاء جوہریہ کا آپس میں تداخل باطل ہے جب دونوں شق باطل ہوگئے تو جز ء لا یتجزیٰ بھی باطل ہوگیا۔

واقویٰ الادلۃ اثبات الجزء انہ لو وضع کرۃ الیٰ قولہ واشہرہا:-

ترجمہ:- اور اثبات جز ء لا یتجزیٰ کی قوی تر دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی حقیقی کرہ کسی حقیقی سطح پر رکھا جائے تو وہ کرہ اس سطح سے صرف ایک نا قابل تقسیم جز ء کے ذریعہ اتصال کرے گا۔ کیونکہ اگر دو جز کے ذریعے اس سطح سے اتصال کرے گا۔ تو اس میں بالفعل خط ہونا لازم آئے گا۔ پھر وہ حقیقی کرہ نہیں ہوگا۔

:تشریح عبارت:

قولہ واقویٰ الادلۃ الخ :- متکلمین جز ء لا یتجزیٰ کے اثبات پر دو دلیل پیش کرتے ہیں۔ دلیل سے پہلے

قابل تقسیم ہوگا۔ یعنی اس کے اجزاء ہونگیں گے تو کم از کم دو جز ہونگے جن کے باہم ملنے سے بالفعل خط کا وجود ہوگا حالانکہ کرہ میں خط کا وجود بالفعل محال ہے۔ اس لئے کرہ کا کسی سے اتصال نہ قابل تقسیم یعنی جز سے ہوگا اور وہی نا قابل تقسیم جز جز لا یتجزاء ہے۔

واشہرھا عند المشائخ وجھان الخ الی قولہ والکل ضعیف

ترجمہ:۔ اور ان دلائل سے مشہور تر دلیلیں مشائخ کے نزدیک دو ہیں پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر ہر عین غیر متناہی تقسیم قبول کرتا تو رائی کا دانہ پہاڑ سے چھوٹا نہ ہوتا کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک غیر متناہی اجزاء والا ہوتا اور بڑا ہونا اور چھوٹا ہونا اجزاء کے کثیر ہونے اور قلیل ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے اور یہ صرف متناہی میں متصور ہے۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ جسم کے اجزاء کا اجتماع جسم کی ذات کے تقاضے سے نہیں ہے ورنہ وہ افتراق پیدا فرمادیں اس لئے کہ جو جز ہم دونوں کے مابین متنازع فیہ ہے۔ اگر اس کا افتراق ممکن ہو تو دفع عجز کیلئے اس پر اللہ تعالیٰ کا قادر ہونا لازم ہوگا۔ اور اگر نہیں ہے تو مدعا ثابت ہے۔

:۔حل عبارت:۔

قولہ واشہرھا عند المشائخ :۔اس عبارت سے شارح مشائخ کی طرف سے ان مشہور دلائل کو ذکر کرتے ہیں۔ جن کو مشائخ جوہر فرد یعنی جز لا یتجزاء کی اثبات پر قائم کرتے ہیں اس پر ایک اعتراض ہوسکتا ہے۔

اعتراض :۔ ان دلائل کو اشہر الوجوہ کہنا اس میں نظر ہے

جواب :۔ یہ دیا جاتا ہے۔ کہ شہرت باعتبار از منہ اور باعتبار بلاد کے مختلف ہوتی ہے۔ اس بناء پر ان کو اشہر الوجوہ کے ساتھ موسوم کیا۔

الاول انہ لو کان کل عین منقسما لا الی نہایہ :۔ خردلہ خاء اور دال کی فتح کے ساتھ ایک بوٹی کا بیج ہوتا ہے جس کو فارسی میں سپندان کہتے ہیں دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر ہر عین کی تقسیم غیر متناہی ہو تو رائی کا دانہ کا پہاڑ سے چھوٹا نہ ہونا لازم آئے گا۔ اس لئے کہ رائی کا دانہ اور پہاڑ دونوں عین ہیں اور غیر متناہی تقسیم کی نتیجہ میں دونوں کے اجزاء بھی غیر متناہی ہونگے اور ایک غیر متناہی ایک دوسرے سے کم و بیش نہیں ہوتا ہے تو رائی کے دانے کے اجزاء بھی غیر متناہی ہونگے۔ پہاڑ کے اجزاء بھی غیر متناہی ہونگے تو دونوں برابر ہوں گے کیوں کہ کسی جسم کا چھوٹا ہونا یا

کا ہونا، وقلت جز یا کثرت اجزاء ہوتا ہے یہ تو متناہی میں متصور ہے نہ کہ غیر متناہی میں۔

اعتراض:۔ یہ وارد ہوتا ہے کہ دلیل میں یوں کہا جاتا ہے کہ کمی وبیشی متناہی میں ہوتی ہے غیر متناہی میں کمی وبیشی نہیں ہوتی حالانکہ کہ باری تعالیٰ کی معلومات اور مقدورات دونوں غیر متناہی ہیں اس کے باوجود معلومات باری تعالیٰ اکثر ہیں۔ مقدورات باری تعالیٰ سے معلومات باری تعالیٰ اس وجہ سے اکثر ہیں کہ معلومات باری تعالیٰ واجب، ممکن، ممتنع تمام کے ساتھ تعلق پکڑتے ہیں بخلاف قدرت کے کہ قدرت کا تعلق فقط ممکن کے ساتھ ہوگا۔

جواب:۔ یہ دیا جاتا ہے کہ یہ جو کہا کہ قلت وکثرت متناہی میں متصور ہے نہ کہ غیر متناہی میں اس سے مراد یہ ہے کہ قلت وکثرت امور موجودہ میں متناہی میں متصور ہیں معلومات باری تعالیٰ اور مقدورات باری تعالیٰ میں سے جو موجود ہیں وہ متناہی ہے۔

قوله الثاني ان اجتماع اجزاء الجسم ليس لذاته الخ ۔اس عبارت سے شارح متکلمین کی طرف سے دوسری دلیل کو ذکر کرتے ہیں۔

دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ جسم کے اندر اجزاء کا اجتماع لذاتہ نہیں ہے یعنی ذات جسم مقتضی نہیں ہے اجتماع اجزاء کیلئے کیونکہ اگر ذات جسم مقتضی ہوتا اجتماع اجزاء کیلئے تو اجتماع اجزاء جسم کے لئے ذاتی بن گئے ذات کی ذات سے زوال غیر ممکن ہے حالانکہ ہم اجسام عنصریہ کو اور سماویہ فلکیہ کو دیکھتے ہیں کہ وہ قابل للانقسام ہیں تو جسم جتنی افتراقات غیر متناہیہ کو قبول کرتے ہیں وہ تمام افتراقات ممکن ہیں اور تمام ممکنات مقدور اللہ تعالیٰ ہیں یعنی اللہ تعالیٰ تمام ممکنات پر قادر ہے تو اللہ تعالیٰ اس پر قادر ہے کہ جسم کے اندر جتنی تقسیمات ہیں ان تمام کو بالفعل موجود کردیں اور تقسیم کرتے کرتے ایسے جزء پر پہنچادیں کہ پھر کوئی تقسیم باقی نہ رہے تو یہ آخری جزء جو ہمارے اور فلاسفہ کے درمیان محل نزاع ہے جس کو ہم جزء لا یتجزیٰ کہتے ہیں اور فلاسفہ اس کو جوہر فرد کہتے ہیں اگر اس آخری جزء کی تقسیم ممکن ہو تو اللہ تعالیٰ عجز کو رفع کرنے کیلئے اللہ تعالیٰ کو اس پر قادر ہونا لازم آئیگا یہ تو خلاف مفروض ہے کیونکہ اس کو تو جزء لا یتجزیٰ تسلیم کیا تھا اور اگر تقسیم ممکن نہیں تو ہمارا مدعا ثابت ہو گیا کہ جزء لا یتجزیٰ ثابت ہے۔

والكل ضعيف اما الاول فلانه انما يدل على ثبوت الخ الى قوله واما ثاني

ترجمہ :- اور یہ سب دلائل کمزور ہیں پہلی دلیل تو اس لئے کہ وہ صرف نقطہ کے ثبوت پر دلالت کرتی ہے اور وہ جزء لایتجزیٰ کے ثبوت کو مستلزم نہیں ہے اس لئے کہ نقطہ کا اپنے محل میں حلول سریانی نہیں ہوتا کہ اس کے غیر منقسم ہونے سے اس کے محل کا غیر منقسم ہونا لازم آئے۔

:- حل عبارت :-

قولہ والکل ضعیف :- شارحؒ فرماتے ہیں کہ متکلمین کی طرف سے اثبات جزء لایتجزیٰ پر جو تین دلائل پیش کئے وہ تمام کے تمام ضعیف ہیں۔

اما الاول فلانہ انما یدل الخ :- پہلی دلیل کی وجہ ضعف یہ ہے کہ اس دلیل میں نقطہ کا ثبوت ہوگا نقطہ عرض غیر منقسم قابل للاشارہ حسیہ کو کہتے ہیں مشہور یہ ہے کہ نقطہ طرف الخط کو کہتے ہیں۔ یہ تعریف کلی نہیں کیونکہ مرکز کرہ نقطہ ہے بغیر خط کے دلیل مذکور سے نقطہ کا ثبوت اس وجہ سے ہے کہ سطح مستوی سے کرہ اپنی سطح کے ایسے جزء کے ذریعے اتصال کرے گا جو نا قابل تقسیم ہوگا اور چونکہ سطح عرض ہے لہٰذا اس کا نا قابل تقسیم جزء بھی عرض ہوگا۔ اور نا قابل تقسیم عرض کو نقطہ کہتے ہیں تو نقطہ کا ثبوت ہوا۔ جزء لایتجزیٰ کا ثبوت نہ ہوا۔

وھو لا یستلزم ثبوت الجزء :- متکلمین کی طرف سے اعتراض وارد ہوتا ہے شارحؒ اس اعتراض کو دفع کرنا چاہتے ہیں متکلمین یہ کہتے ہیں کہ ثبوت نقطہ مستلزم ہے ثبوت جزء لایتجزیٰ کیلئے دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ نقطہ عرض ہے تو اس کیلئے محل کی ضرورت ہے جس محل کے ساتھ یہ قائم ہوا اور یہ جائز نہیں کہ نقطہ کا محل منقسم ہو۔ کیونکہ اگر محل منقسم ہو گیا تو محل کے انقسام سے نقطہ کا بھی انقسام ہوگا پھر اس محل کو دیکھا جائے گا اگر وہ محل جوہر ہے تو جزء لایتجزیٰ ثابت ہو گیا اگر وہ محل عرض ہے تو اس عرض کیلئے محل غیر منقسم ہوگا تو ضروری ہے کہ انتہا ایک جوہر تک ہو جو غیر منقسم ہو تسلسل کو دفع کرنے کیلئے اور وہ جوہر جزء لایتجزیٰ ہے جواب سے پہلے ایک فائدہ ذہن نشین کرنا ضروری ہے۔

فائدہ :- حلول الشئی فی آخر کا معنی یہ ہے کہ اس کا وجود فی نفسہ وجود ہو آخر کیلئے پھر حلول کی دو قسمیں ہیں ایک حلول سریانی ایک حلول طریانی ہے حلول سریانی اس کو کہتے ہیں کہ حال نے محل کے اندر اس طور پر سرایت کی ہو کہ جب ایک کی طرف اشارہ کیا جائے بعینہ اشارہ ہو دوسرے کی طرف جیسے سفیدی کا حلول کرنا دودھ کے اندر حلول طریانی اس کو کہتے ہیں کہ حال طرف ہو محل کیلئے جیسے سطح طرف ہے جسم کیلئے اور نقطہ کا حلول محل کے اندر حلول طریانی کے قبیل سے ہے معترض

نے جو یہ کہا تھا کہ محل کے انقسام سے حال بھی منقسم ہو یہ حلول سریانی کا خاصہ ہے لیکن حلول طریانی میں یہ جائز ہے کہ محل منقسم ہو لیکن حال غیر منقسم ہو۔

واما الثانی والثالث فلان الفلاسفه الخ الی قوله و العرض

ترجمہ: ۔ وہی دوسری اور تیسری دلیل تو وہ اس لئے ضعیف ہے کہ فلاسفہ یہ نہیں کہتے ہیں کہ جسم بالفعل اجزاء سے مرکب ہے اور وہ اجزاء غیر متناہی ہیں بلکہ فلاسفہ یہ کہتے ہیں کہ جسم غیر متناہی تقسیم کو قبول کرتا ہے اور اس میں اجزاء کا اجتماع ہرگز نہیں ہے اور چھوٹا بڑا ہونا صرف اس مقدار کے اعتبار سے ہوتا ہے۔

جو جسم کے ساتھ قائم ہے نہ کہ اجزاء کے قلیل اور کثیر ہونے کے اعتبار سے اور جسم کی غیر متناہی تقسیم ممکن ہے لہذا تقسیم جزء لا یتجزیٰ کو مستلزم نہیں ہوتی اس جزء لا یتجزیٰ کی نفی کے دلائل تو وہ بھی ضعف سے خالی نہیں اس وجہ سے امام رازی اس مسئلہ میں توقف کی طرف مائل ہیں پھر اگر یہ پوچھا جائے کہ اس اختلاف کا کوئی فائدہ ہے تو ہم کہیں گے ہاں **جزء لا یتجزیٰ** کو ثابت کرنے میں فلاسفہ کی بہت سی گمراہ کن باتوں **مثلاً هیولی** اور صورت جسمیہ کے اثبات سے نجات ہے جو عالم کے قدیم ہونے اور حشر اجسام کا انکار کی طرف لیجاتا ہے اور بہت سے ایسے اصول ہندسیہ سے نجات ہے جن پر آسمانوں کی حرکات کا دائمی ہونا اور خرق والتیام کا ممتنع ہونا موقوف ہے

:- حل عبارت -

قوله واما الثانی والثالث :- فالثانی والثالث کی دوسری اور تیسری دلیل اسکی اس بنا ان پر تھی کہ فلاسفہ کے نزدیک ہر جسم کی تقسیم بایں معنی غیر متناہی ہے کہ ان کے نزدیک وہ غیر متناہی اجزاء سے بالفعل مرکب ہے حالانکہ یہ فلاسفہ کا نہیں بلکہ نظام معتزلی کا مذہب ہے اس لئے شارح نے مستدل کی غلط فہمی کے ازالہ کیلئے فلاسفہ کا مسلک بیان کیا کہ فلاسفہ جسم کے اندر بالفعل اجزاء کے وجود کے اور ان کے غیر متناہی ہونے کے قائل نہیں ہے بلکہ فلاسفہ کے نزدیک ہر **جسم فی نفسه** متصل واحد بلا کسی جوڑ کے ہے اس میں بالفعل اجزاء کا اجتماع نہیں ہے اور اس کے غیر متناہی تقسیم کو قبول کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اس کی تقسیم کسی ایک حد اور منتہی پر نہیں پہنچتی کہ اس کے بعد پھر تقسیم نہ ہو سکے یہ مطلب نہیں کہ اس کے اندر بالفعل غیر متناہی اجزاء موجود ہیں جنکی طرف بالفعل غیر متناہی تقسیم ہوتی ہے اور جب جسم کے اندر بالفعل غیر متناہی اجزاء ہوتا جس پر دوسرا اور تیسرا استدلال تھی ہے فلاسفہ کا مذہب نہیں ہے تو فا

سفہ کے مقابلے میں دوسرا اور تیسرا استدلال درست نہیں ہوگا۔

قوله وانما التعظم والصغر باعتبار المقدار: شارح دلیل ثانی کو رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ پہاڑ کا بڑا ہونا اور خردل کا چھوٹا ہونا اس وجہ سے نہیں کہ پہاڑ کے اندر اجزاء زیادہ ہیں اور خردل کے اندر اجزاء کم ہیں کیونکہ جسم میں اجزاء بالفعل نہیں ہے بلکہ کسی جسم کا بڑا ہونا یا چھوٹا ہونا اس مقدار کی وجہ سے ہے جو مقدار اس جسم کو لاحق ہے جیسے برف جب پگل جاتا ہے تو اس کی مقدار زیادہ ہو جاتی ہے پانی منجمد ہو جاتا ہے تو اس کی مقدار کم ہو جاتی ہے باوجود اس کے کہ نہ کوئی جزء زیادہ ہو چکا ہے نہ کم ہو چکا ہے۔

قوله والا الافتراق ممكن الخ - یہاں سے شارح تیسری دلیل کا رد کرنا چاہتے ہیں خلاصہ اس رد کا یہ ہے کہ جسم کے اندر تمام افتراقات و تقسیمات پر اللہ تعالی کا قادر ہونا جزء لایتجزی کو اس وقت مستلزم ہے جبکہ تقسیمات کسی حد و نہایہ پر پہنچ کر ٹھہر جائیں۔ حالانکہ تقسیمات جسم کیلئے کوئی حد و نہایہ نہیں ہے جب تقسیمات جسم کیلئے کوئی حد و نہایہ نہیں ہے تو اللہ تعالی کی قدرت مستلزم ہے اس بات کیلئے کہ تقسیمات غیر متناہیہ پیدا کر دیں تو جزء لایتجزی ثابت نہ ہوا۔

قوله واما ادلة النفي الخ: شارح فرماتے ہیں کہ جو حضرات جزء لایتجزی کی نفی کرتے ہیں جیسے فلاسفہ تو ان کی دلائل بھی ضعف سے خالی نہیں ہے بعض یہ کہتے ہیں کہ شارح کے اس قول میں اشارہ اس بات کی طرف ہے کہ نفی کی دلائل کا ضعف قلیل ہے بنسبت اثبات کی دلائل کے ضعف کے نفی کے دلائل اس وجہ سے ضعیف ہیں کہ جب ایک جزء کو جزئین کی ملتقی پر رکھ دیا جائے تو فلاسفہ کے مذہب کے مطابق جس جزء کو ملتقی پر رکھ دیا گیا ہے وہ تو تقسیم ہوگی۔ اسی طرح نفی کے دلائل اس وجہ سے بھی ضعیف ہیں کہ ایک جزء کو جب جزئین یا جسمین کے درمیان میں رکھ دیا جائے تو وہ جزء دو حال سے خالی نہیں وہ جزء حاجب ہوگا ان دونوں جزئین کیلئے یا نہیں اگر یہ جزء حاجب نہ بنے ان دونوں جزئین کیلئے تو تداخل لازم آئے گا اور اگر حاجب بن جائے تو جزء ان جزئین میں سے ہر ایک کے ساتھ اتصال کرے گا جب ہر ایک کے ساتھ اتصال کیا تو تقسیم ہو گیا۔

ولهذا مال الامام الرازي: یہ ملک المتکلمین ابو عبداللہ بن عمر بن حسین القرشی ہے حضرت ابو بکر صدیق کے اولاد میں سے ہیں اصولیین اور حکمت کی کتابوں میں امام کے ساتھ ملقب ہے بہت سی کتابیں آپ نے تصنیف کی ہے اصول اور کلام میں اور آپ کا ایک مشہور آفاق تفسیر ہے جو کہ مسمی ہے تفسیر کبیر کے ساتھ اور مشتمل ہے علامات پر آپ

صاحب وعظ تھے اور آپ کا وعظ انتہائی موثر تھا ہرات میں آپ کی مجلس میں مختلف مذاہب کے علماء حاضر ہوتے تھے آپ کے ساتھ مناظرہ ومباحثہ کرتے تھے آپ ہر ایک کو احسن جواب دیا کرتے تھے بہت سے گمراہ اپنے مذہب سے تائب ہوگئے اور سنت کی طرف راغب ہوگئے آپ ۲۵ رمضان المبارک کو مقام رے میں پیدا ہوئے اور عید الفطر کے دن مقام ہرات میں آپ نے وفات پائی۔ رحمه الله رحمة واسعة

شیخ علاؤ الدین نے شیخ جمال الدین سے نقل کیا ہے کہ میں نے نبی کریم کو خواب میں دیکھا تو میں نے پوچھا ما تقول فی حق فخر الدین الرازی تو نبی کریم ﷺ نے جواب فرمایا رجل وصل الی مقصوده

فی هذه المسئلة الی التوقف۔ حضرت امام رازیؒ نے تو اس مسئلہ میں توقف کی بعض ائمہ جیسے حضرت امام غزالیؒ نے جزء لا یتجزیٰ کی نفی کی ہے اور قاضی بیضاوی نے بالفعل تقسیم کو منع کیا ہے اور وہما تقسیم کو جائز قرار دیا ہے تو متکلمین کی دلائل اول کی تائید کرتے ہیں۔ فلاسفہ کی دلائل دوسرے کی تائید کرتے ہیں۔

والعرض ما لا یقوم بذاته۔ بل بغیره بان یکون تابعا له فی التحیز او مختصا به اختصاص الناعت بالمنعوت علی ماسبق الخ الی قوله واذا تقرر

ترجمہ:۔ اور عرض وہ ممکن ہے جو قائم بذات نہ ہو بلکہ قائم بالغیر ہو بایں طور کہ وہ متحیز ہونے میں غیر کے تابع ہو یا غیر کے ساتھ ایسا خاص تعلق رکھنے والا ہو جیسا خاص تعلق نعت کا منعوت کے ساتھ ہوتا ہے یہ مطلب نہیں کہ اس کا تصور بغیر محل کے ناممکن ہو جیسا کہ بعض لوگوں کو وہم ہوا ان کے لئے یہ تو بعض اعراض میں ہوتا ہے اور وہ عرض اجسام وجواہر میں حادث ہوتے ہیں بعض لوگوں نے کہا کہ یہ تعریف کا تتمہ ہے صفات باری تعالیٰ سے احتراز کے لئے اور بعض نے کہا بلکہ یہ اس حکم کا بیان ہے جیسے الوان اور الوان کے اصول بعض لوگوں نے سواد اور بیاض کو قرار دیا ہے اور بعض نے کہا کہ سرخی سبزی اور زردی بھی اور باقی الوان ترکیب کے ذریعہ موجود ہیں اور جیسے اکوان اور وہ اجتماع وافتراق اور حرکت سکون ہے اور جیسے ذائقے اور ان کی اقسام نو ہیں اور وہ تلخی اور تیزی اور نمکینیت اور کھٹاپن اور کسیلاپن اور مٹھاس اور چکناہٹ اور پھیکاپن ہے پھر ترکیب سے بے شمار اقسام حاصل ہوتی ہیں اور جیسے بو اور ان کے اقسام بہت ہیں اور ان کے مخصوص نام نہیں ہیں اور

راجح یہ ہے کہ الوان کے علاوہ جتنے اعراض ہیں وہ صرف اجسام کو عارض ہوتے ہیں۔

حل عبارت

قولہ والعرض ما لا یقوم بذاتہ بل بغیرہ الخ:- یہ تعریف متکلمین کے نزدیک ہے۔ قائم بالغیر کا یہ معنی بھی ہو سکتا ہے کہ تحیز میں محسوس اشارہ کئے جانے یا کسی حیز اور مکان کے اندر ہونے میں غیر کے تابع ہو۔ جیسے کہ متکلمین کا مذہب ہے اور قائم بالغیر کا معنی یہ بھی ہو سکتا ہے کہ غیر کیساتھ اس کا ربط و اتصال ہو جس کی وجہ سے اسکا نعت وصفت بننا اور اس کے غیر کا منعوت موصوف بننا درست ہو جیسا کہ فلاسفہ کا مذہب ہے۔

قولہ لا بمعنی انہ لا یمکن تعقلہ بدون المحل علی ما وھم:- بعض لوگوں نے قائم بالغیر کا یہ معنی بیان کیا ہے کہ جس کا تصور غیر یعنی محل کے تصور کے بغیر ناممکن ہو۔ شارح فرماتے ہیں کہ قائم بالغیر کا یہ معنی درست نہیں ہے۔

فان ذلک انما ھو فی بعض الاعراض:- اس عبارت سے شارح مذکورہ تعریف کی درست نہ ہونے کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ یہ تعریف جامع نہیں کیونکہ یہ بعض اعراض میں ہے وہ بعض اعراض نسبیہ ہے جیسے اخوت اعراض نسبیہ میں ہے کیونکہ اس کا تعقل بغیر تعقل اخوین کے نہیں ہو سکتا۔

فائدہ:- فلاسفہ کے نزدیک عرض نو اجناس ہیں۔ کو مقولات تسعہ کہتے ہیں جب انکے ساتھ جوہر کو ملایا جاتا ہے تو دس مقولات بن جاتے ہیں یہ ممکنات کے اجناس ہیں ایک ان میں سے این ہے اس کا معنی ہے **حصول الشئی فی المکان** دوسرا متی ہے متی کا معنی **حصول الشئی فی الزمان** ان دونوں کا مثال جیسے جلس زید فی المسجد یوم الجمعۃ تیسرا وضع ہے وضع اس ہیئت کو کہتے ہیں جو حاصل ہوتا ہے شئی کو اس کے بعض اجزا کی نسبت کرنے سے بعض کی طرف جیسے رکوع اور قعود چوتھا اضافت ہے اضافت اس نسبت کو کہتے ہیں جو شئی کو عارض ہوتی ہے قیاس کرتے ہوئے غیر کی طرف جیسے اخوت، ابوت، بنوت پانچواں ملک ہے ملک اس کو کہتے ہیں کہ شئی کل یا بعض محاط ہو اس چیز کے ساتھ جو چیز محاط کے انتقال سے منتقل ہو جاتا ہو جیسے تقمص اور تعمم چھٹا فعل ہے فعل کا معنی ہے تاثیر فی الغیر جیسے قطع ساتواں انفعال ہے انفعال کا معنی **قبول الاثر عن الغیر** ہے جیسے انقطاع یہ سات مقولات موسوم ہے اعراض نسبیہ کے ساتھ متکلمین نے ان کا انکار کیا ہے اور یہ کہتے ہیں کہ یہ وہمی اور اختراعی ہیں لیکن حکماء یہ کہتے ہیں کہ

نمبر۲ : شیخ ابن سینا نے کہا ہے کہ اندھیری میں رنگوں کے لئے کوئی وجود نہیں ہے کیونکہ اندھیری رویت سے مانع نہیں ہے اس پر دلیل پیش کرتے ہیں کہ جو شخص کسی ایسے کمرے میں بیٹھا ہو جس میں اندھیرا ہو تو وہ شخص اس کو دیکھتا ہے جو کمرے سے باہر ہو تو اندھیرے میں کسی رنگ کو نہ دیکھنا اس وجہ سے ہے کہ رنگ کا اندھیرے میں وجود نہیں ہے لیکن اس دلیل کا یہ جواب دیا ہے کہ جو مانع من الرویت ہے وہ ظلمت اور اندھیری ہے جس نے مرئی پر احاطہ کیا ہوا ہے

قوله وصولها السواد والبياض :- بعض علماء یہ کہتے ہیں کہ تمام کے تمام الوان سواد اور بیاض سے مرکب ہیں جب سواد اور بیاض بغیر کسی ترتیب کے مخلوط ہو جاتے ہیں تو غبرۃ کا رنگ حاصل ہو جاتا ہے جیسے کہ بادل کا رنگ ہوتا ہے پھر جب ان دونوں پر روشنی واقع ہو جاتا ہے تو حمرۃ کا رنگ حاصل ہو جاتا ہے جیسے کہ طلوع شمس اور غروب شمس کے وقت بادل کا رنگ ہوتا ہے اور جیسے دھوئیں کے ساتھ آگ مخلوط ہو جاتی ہے تو وہ سرخ شعلہ بن جاتا ہے باوجود اس کے کہ آگ شفیف اور صاف ہے اسی طرح جب سیاہی سفیدی پر غالب ہو جاتی ہے تو ظلمت حاصل ہو جاتی ہے اور جب سفیدی سیاہی پر غالب ہو جاتی ہے تو صفرۃ پیدا ہو جاتی ہے پھر جب صفرۃ کے ساتھ سیاہی خالص مخلوط ہو جاتی ہے تو خضرت حاصل ہو جاتی ہے۔

وقيل الحمرة والصفرة والخضرة :- یہ دوسرے بعض علماء کا قول ہے جو یہ کہتے ہیں کہ سواد اور بیاض کے ساتھ تین الوان اور ہیں جو کہ حمرۃ اور صفرۃ اور خضرۃ ہے تو ان علماء کے نزدیک اصول الوان پانچ بن گئے اس قول کی نسبت معتزلہ کی طرف کی گئی ہے بعض علماء یہ کہتے ہیں کہ تمام کے تمام الوان اصول ہیں یعنی ان کا وجود ترکیب پر موقوف نہیں ہے اگرچہ بعض اقسام ترکیب سے حاصل ہو جاتی ہے لیکن محققین یہ کہتے ہیں کہ یہ تمام ظنون ہیں ان کے اوپر کوئی دلیل نہیں ہے توقف بہتر ہے۔

والاكوان وهي الاجتماع الخ :- اکوان کون کی جمع ہے کون کا معنی ہے حصول فی المکان **حکماء اسکو این** کے ساتھ موسوم کرتے ہیں متکلمین نے ان کو چار اقسام کی طرف تقسیم کی ہے۔

نمبر۱ اجتماع :- اس کا معنی ہے کون جوہرین **بحيثيت لايتوسطهما ثالث** دو جوہرین کا اس طرح پر ہونا کہ ان کے درمیان تیسرا حائل نہ ہو۔

نمبر۲ افتراق :- اسکا معنی ہے دو جوہروں کا بحیثیت **یتوسطهما ثالث جوهرین** کا اس طور پر ہونا کہ ان کے درمیان تیسرا داخل ہو۔

نمبر۳ حرکت :- اس کا مطلب ہے **حصول فی المکان مسبوقا فی مکان آخر** کی شئی کا کسی مکان میں ہونا کہ اس مکان میں ہونے سے پہلے وہ شئی کسی دوسرے مکان میں حاصل تھا۔

نمبر۴ سکون :- اس کا معنی ہے۔ **حصول الشئی فی المکان مسبوقا بحصوله فيه** کسی شے کا کسی مکان میں ہونا کہ پہلے سے بھی اس مکان میں تھا۔

فائدہ:- محققین یہ کہتے ہیں کہ کون ایک ہی حقیقت ہے اور ان چار اقسام کا ایک دوسرے سے تمیز حیثیات واعتبارات کی وجہ سے ہے جن کیلئے خارج میں وجود نہیں ہے۔

قوله وبطعوم انواعها تسعته الخ مرارة:- اس کا معنی ہے تلخی

حرقته:- اس کا معنی ہے تیزی **ملوحته**:- اس کا معنی ہے نمکین جیسے نمک میں ہوتا ہے۔

عفوصت :- اس کا معنی ہے کسیلا پن فارسی میں گلوگیری کہتے ہیں عفوصت اور قبض میں یہ فرق ہے کہ زبان کے ظاہر اور باطن دونوں کا سکڑنے لگنا قبض ہے اور صرف ظاہری کا سکڑنا عفوصت ہے۔

حموضته:- اس کا معنی ہے ترشی **دسومت** :- اس کا معنی ہے چربی

تفاهت :- لغت میں عدم الطعم کو کہتے ہیں۔ اور اصطلاح میں **طعم ضعیف بین الحلاوت والدسومه**

قوله والروائح و انواعها كثيرة الخ :- شارح فرماتے ہیں کہ روائح کے انواع بہت ہیں ان کے مخصوص نام نہیں ہیں روائح کی تعبیر اضافت کے ساتھ کی جاتی ہے جیسے رائحہ مسک یا ملائم الطبع یا منافر الطبع جیسے خوشبوئی اور بدبوئی

واذا تقرر ان العالم اعيان و اعراض والاعيان اجسام و جواهر فنقول الكل حادث اما الاعراض فبعضها بالمشاهده الى قوله وههنا ابحاث۔

ترجمہ:- اور جب یہ ثابت ہو چکا کہ عالم کی دو قسمیں ہیں اعیان اور اعراض ہیں اور اعیان کی دو قسمیں اجسام و جواہر تو اب ہم کہتے ہیں کہ یہ سب حادث ہیں بہر حال تو ان میں سے بعض مشاہدہ سے ثابت ہیں جیسے سکون کے بعد حرکت اور

تاریکی کے بعد روشنی اور سفیدی کے بعد سیاہی اور بعض اعراض دلیل سے ثابت ہیں اور وہ عدم کا طاری ہونا ہے، جیسے کہ ان کے اضداد میں کیونکہ قدیم ہونا معدوم ہونے کے منافی ہے اس لئے کہ قدیم اگر واجب لذاتہ ہے تب تو اس کا ظاہر ہے ورنہ تو اس کا واجب لذاتہ پر تکیہ کرنا یعنی واجب لذاتہ کا معلول بننا بطریق ایجاب لازم ہے کیونکہ جو چیز کسی سے ارادہ اور اختیار کے ساتھ صادر ہو وہ حادث ہوتی ہے اور جو کسی قدیم فاعل بالایجاب کا معلول ہو وہ قدیم ہوتا ہے کیونکہ علت سے معلول کا تخلف ممتنع ہے۔

حل عبارت

قوله و اذا تقرر ان العالم:- شارح فرماتے ہیں کہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ عالم دو قسم پر ہے اعیان اور اعراض اعیان اور اجسام اور جواہر میں منحصر ہے یہاں پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ اعیان کے حصر کو تو بیان کیا لیکن اعراض کے حصر کو بیان نہیں کیا اس کی کیا وجہ ہے اس کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں۔

نمبر۱:- یہ ہے کہ اعراض کے حصر پر کوئی دلیل نہیں یہاں وجہ سے حصر اعراض کو چھوڑ دیا۔

نمبر۲:- دوسرا جواب یہ ہے کہ اعراض کے حصر میں کلام انتہائی طویل ہے۔

نمبر۳:- یہ ہے کہ مقصود تو حدوث عالم کو ثابت کرنا وہ بغیر حصر اعراض کے ثابت ہے۔

قوله فنقول الکل حادث الخ:- شارح فرماتے ہیں کہ عالم کی جتنی اقسام ہیں چاہے اعراض ہوں یا عین غیر مرکب ہو جیسے جسم تمام کے تمام حادث ہیں۔

قوله اما الاعراض:- بعض اعراض کا حدوث مشاہدہ سے ثابت ہے مثلاً شی جس وقت ساکن ہوتی ہے حرکت سے عاری ہوتی ہے پھر جب حرکت کرنے لگی تو حرکت جو کہ عرض ہے عدم سے وجود کی طرف خروج ہوا عدم سے وجود کی طرف خروج کرنے کا نام حدوث ہے معلوم ہوا کہ حرکت حادث ہے اسی طرح تاریکی کے وقت میں روشنی معدوم ہوتی ہے اور عدم سے وجود کی طرف خروج کا نام حدوث ہے معلوم ہوا کہ روشنی جو کہ عرض ہے حادث ہے۔

و بعضها بالدلیل:- بعض اعراض کا حدوث دلیل سے ثابت ہے اور دلیل حدوث عدم کا طاری ہونا ہے جیسے حرکت روشنی اور سواد کے اضداد میں سکون تاریکی اور بیاض کے حادث ہونے کی دلیل ان پر عدم کا طاری ہونا ہے یعنی جب یہ اعراض موجود ہوتے ہیں تو ان کے اضداد معدوم ہوتے ہیں اور کسی چیز کا معدوم ہونا اس کے حدوث کی دلیل ہے۔

فائدہ:- شارح کے ظاہر کلام سے معلوم ہو رہا ہے کہ ظلمت عرض موجود ہے لیکن یہ مذہب ضعیف ہے کہ ظلمة عدم الضوء عما من شانه ان یکون مضیأ کو کہتے ہیں اس پر دلیل یہ قائم کرتے ہیں کہ جب ہم آنکھوں کو بند کرتے ہیں تو ہم اس حالت یعنی آنکھوں کے بند ہونے کی حالت میں فرق نہیں پاتے ہیں اور قرآن مجید میں جو اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے جعل الظلمات والنور اس کا معنی ہے جعل اسبابها

قوله فان القدم ینافی العدم:- یہ ایک مقدمہ ہے جس پر فلاسفہ اور متکلمین تمام کا اتفاق ہے کہ قدم عدم کے منافی ہے اور عبارت اخری یوں بھی کہہ سکتے ہیں۔ ما ثبت قدمه امتنع عدمه

قوله لان القدیم ان کان واجبا الخ:- اس عبارت سے شارح اس دعوی کو ثابت کرنا چاہتا ہے کہ قدیم چاہے واجب لذاتہ ہو چاہے ممکن ہو بہر صورت اس کا عدم محال ہے جب اس کا عدم محال ہو گیا تو ہمارا یہ دعوی ثابت ہو گیا کہ القدم ینافی العدم حاصل اس کا یہ ہے کہ قدیم اگر واجب لذاتہ ہے پھر تو ظاہر بات ہے کیونکہ واجب کا عدم محال ہے اور اگر واجب نہ ہو بلکہ ممکن ہو تو اس ممکن کے اسناد واجب تعالیٰ کی طرف لازم ہے یعنی اس ممکن کا صدور واجب تعالیٰ سے لازم ہے بلا واسطہ یا بالواسطہ کیونکہ اگر ممکن کا صدور واجب تعالیٰ سے نہ ہو بلکہ ممکن سے ہو ممکن تو بذاتہ موجود نہیں ہو سکتا لہذا اس کی اسناد دوسرے ممکن کی طرف ہوگی و علم جرا پھر تو تسلسل لازم آئیگا تو دفع تسلسل کے لئے ضروری ہے کہ ممکن کا صدور واجب تعالیٰ سے ہو۔

قوله بالایجاب:- ایجاب اختیار کی ضد ہے حقیقت اس کی یہ ہے کہ معلول کا صدور علت سے واجب ہو بغیر قدرت کے فعل اور ترک فعل پر یعنی معلول کا صدور ارادہ و اختیار کے بغیر ہو جیسے سورج سے شعاعوں کا صدور یا جیسے حرارت و احراق کا صدور۔

قوله اذ الصادر عن الشئ بالقصد والاختیار الخ:- شارح اس بات پر دلیل قائم کرتا ہے کہ علت واجبہ سے معلول کا صدور بغیر قصد و اختیار کے ہوگا کیونکہ اگر صدور قصد و اختیار سے ہوگا پھر تو حادث ہوگا کیونکہ کسی شئی کے ایجاد کا قصد یا اس شئی کے عدم کی حالت میں ہوگا پھر تو واجب ہے کہ عدم سابق ہو اس کے وجود پر۔ جب عدم سابق ہوا اس کے وجود پر پھر تو قدیم نہ بنا حالانکہ ہم نے اس کو قدیم فرض کیا تھا۔

قوله والمستند الی الموجب القدیم قدیم:- پہلے سے اس بات کو ثابت کی گئی کہ ممکن کا صدور

واجب ہے یا لا بایجاب ہوگا اب کہتے ہیں کہ واجب قدیم ہے جس چیز کا صدور بالایجاب ہو تو وہ چیز بھی قدیم ہوتی ہے۔ کیونکہ اگر وہ چیز قدیم نہ ہوتی تو تخلف معلول عن العلۃ کی خرابی لازمی آئے گی اور تخلف معلول عن العلۃ محال ہے جیسے کہ حرارت اور احراق کیلئے آگ علت بایجاب ہے تو نہیں ہو سکتا کہ آگ تو موجود ہو لیکن اس کا معلول حرارت موجود نہ ہو جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ قدیم چاہے واجب لذاتہ ہو چاہے ممکن ہو ہر صورت اس کا عدم محال ٹھہرا تو ہمارا دعویٰ کہ القدم ینافی العدم ثابت ہو گیا۔

واما الاعیان فلانہا لا تخلو عن الحوادث و کل ما لا یخلو عن الحوادث فھو حادث

اما المقدمۃ الاولیٰ فلانہا لا تخلو الخ الی قولہ و ھہنا ابحاث

ترجمہ: اور بہرحال اعیان تو وہ اس لئے کہ وہ حوادث سے خالی نہیں اور جو چیز حوادث سے خالی نہ ہو وہ حادث ہے۔ بہرحال پہلا مقدمہ تو اس لئے کہ اعیان حرکت اور سکون سے خالی نہیں اور حرکت و سکون دونوں حادث ہیں۔ رہا حرکت و سکون سے خالی نہ ہونا تو اس لئے کہ جسم یا جوہر کون فی الحیز سے خالی نہیں پس اگر اس سے پہلے اگر اس کا دوسرا کون ان بعینہ حیز میں ہو تو تب ساکن ہے اور اگر اس سے پہلے اس کا دوسرا کون بعینہ ہو تو تب ساکن ہے اور اگر اس سے پہلے اس کا دوسرا کون اسی حیز میں نہ ہو بلکہ دوسرے حیز میں ہو تو متحرک ہے۔ اور یہی مطلب متکلمین کے اس قول کا کہ حرکت دو کون کا نام ہے دو آن میں اور دو مکان میں اور سکون دو کون کا نام ہے دو آن میں ایک ہی مکان میں پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ ہو سکتا ہے اس سے پہلے اس کا کوئی بھی کون نہ ہو جیسا کہ آن حدوث میں ہوتا ہے تو وہ متحرک نہیں ہوگا جس طرح ساکن بھی نہیں ہوگا ہم جواب دیں گے کہ یہ اعتراض ہمارے لئے مضر نہیں ہے کیونکہ اس میں ہم کو کا تسلیم کرنا پڑ جاتا ہے علاوہ ازیں کلام ان اجسام کے بارے میں ہے جن کے متعدد اکوان ہوں اور جن پر مختلف ادوار اور زمانے گزر چکے ہوں اور رہا حرکت اور سکون دونوں کا حادث ہونا تو وہ دونوں اس لئے کہ وہ اعراض کے قبیل سے ہیں اور اعراض باقی نہیں رہتے ہیں اس لئے کہ حرکت کی ماہیت مسبوق بالغیر ہونے کے مقتضی ہے کیونکہ اس میں ایک حالت سے دوسرے حالت کی طرف انتقال ہوتا ہے۔ اور ازلی ہونا مسبوق بالغیر ہونے کے منافی ہے۔ اور اس لئے کہ ہر حرکت ختم ہونے اور برقرار نہ رکھنے کے درپے ہے اور ہر سکون ممکن الزوال ہے کیونکہ ہر جسم یقینی طور پر حرکت کی قابلیت رکھنے والا ہے اور یہ

جان گئے ہو کہ جس چیز کا عدم ممکن ہو اس کا قدیم ہونا محال ہے۔ رہا دوسرا مقدمہ تو وہ اس لئے کہ جو چیز حوادث سے خالی نہ ہو اگر وہ ازل میں ثابت ہے تو حادث کا ازل میں ثابت ہونا لازم آئیگا۔ اور یہ محال ہے

حل عبارت:-

قولہ اما الاعیان :- اس عبارت سے شارح حدوث اعیان کی دلیل ذکر کرتا ہے کہ اعیان اس وجہ سے حادث ہیں کہ اعیان حوادث سے خالی نہیں اور جو چیز حوادث سے خالی نہ ہو تو وہ حادث ہوتی ہے۔

واما المقدمۃ الاولیٰ :- شارح نے جو دعویٰ کیا تھا کہ اعیان حوادث سے خالی نہیں اس دعویٰ پر دلیل پیش کرتے ہیں کہ اعیان حرکت اور سکون سے خالی نہیں۔ اور حرکت سکون دونوں حادث ہیں

فلان الجسم والجوہر الفرد لا یخلو عن الکون فی الحیز:- اس عبارت سے شارح دوسرے دعویٰ کی دلیل پیش کرتے ہیں دوسرا دعویٰ یہ تھا کہ اعیان حرکت اور سکون سے خالی نہیں حاصل دلیل یہ ہے کہ اعیان خواہ جسم ہو یا جوہر فرد وہ حرکت سکون سے خالی نہیں اس لئے کہ کوئی بھی عین دو حال سے خالی نہیں یا تو پہلے جس مکان میں اس کا کون وجود تھا بعد میں بھی اس مکان میں اس کا کون وجود ہوگا یا دوسرے مکان میں ہوگا بعد والے آن میں مکان سابق ہی میں اس کا کون سکون ہے اور ثانی یعنی بعد والے آن میں دوسرے مکان میں اس کا کون اور وجود حرکت ہے۔

اعتراض:- یہ وارد ہوتا ہے کہ جسم جب کسی مکان میں حاصل ہو جائے پھر اسی مکان کی طرف عود کرے تو اس پر سکون کی تعریف صادق آئے گی حالانکہ اس کے باوجود وہ جسم متحرک ہے نہ کہ ساکن۔

جواب:- یہ ہے کہ سکون کی تعریف میں جو مسبوقیت کا ذکر ہے اس سے وہ مسبوقیت مراد ہے جو مسبوقیت بلا فصل ہو معترض نے جس مسبوقیت کو لے کر اعتراض کیا۔ وہ مسبوقیت مع الفصل ہے۔

اعتراض:- یہ وارد ہوتا ہے کہ یہ تعریف حرکت وضعیہ پر صادق آئے گی حرکت وضعیہ وہ ہوتی ہے کہ کوئی جسم اپنی محور پر حرکت کرے بغیر اس کے کہ مکان سے خروج کرے۔ جیسے فلک کی حرکت ہوتی ہے۔ اس اعتراض کے مختلف جوابات دئے گئے ہیں۔

جواب ۱:- یہ کہ ہماری اصطلاح میں یہ حرکت ہی نہیں بلکہ سکون ہے تو کوئی اعتراض وارد نہیں ہو سکتا ہے

جواب ۲: یہ ہے کہ جسم ہمارے نزدیک جزء فردہ سے مرکب ہے اور جواہر فردہ کے درمیان مفاصل ہوتے ہیں تو متحرک بالوضع کے اندر ہر جزء اپنے مکان سے خارج ہے اور جسم متصل وحد نہیں ہے یہ کہا جائے کہ جسم نے اپنے مکان سے خروج نہیں کیا، اگر جسم متصل واحد ہوتا۔ پھر تو مکان سے خروج نہیں کرتا۔ جب یہ بات ثابت ہو گئی۔ کہ کوئی جسم حرکت اور سکون سے خالی نہیں ہے حالانکہ حرکت وسکون حادث ہیں جب حرکت وسکون حادث ہو گئے تو جسم بھی حادث ہو گیا۔

قولہ اما حدوثھما: اس عبارت سے شارح حرکت اور سکون کے حادث ہونے کی وجوہات کو ذکر کرتے ہیں اولاً تو اس وجہ سے حادث ہیں کہ حرکت اور سکون دونوں اعراض ہوتے ہیں اور اعراض حادث ہیں اور حرکت اس وجہ سے بھی حادث ہے کہ حرکت سرعت سے بطور کی مرف منتقل ہوتی ہے ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف منتقل ہوتی ہے تو پہلی حالت کے لحاظ سے سابق ہوئی دوسری حالت کے لحاظ سے مسبوق ہوئی اور جو چیز مسبوق بالغیر ہو وہ حادث ہوتی ہے۔ لہذا حرکت حادث ہوئی۔

والازلیۃ تنافیھا: پہلے سے اس بات کو ثابت کی گئی ہے کہ جو چیز حوادث سے خالی نہیں ہو وہ حادث ہوتی ہے اگر اس چیز کو حادث تسلیم نہ کیا جائے بلکہ ازل میں ہو تو جو حوادث اس کے ساتھ ہیں وہ بھی ازل میں ہونگے اور حوادث کا ازلی ہونا محال ہے کیونکہ حوادث کا حدوث عدم کو مستلزم ہے اور ازلیہ عدم کے منافی ہے۔

قولہ فان قیل الخ: شارح نے پہلے جو یہ کہا تھا کہ **فلانھا لاتخلوا عن الحرکت والسکون** اس پر اعتراض ہے کہ بعض اعیان ایسے ہیں جو حرکت اور سکون سے خالی ہیں جیسے کوئی عین آن حدوث میں جب عدم سے خروج کرتا ہے اس آن سے پہلے وہ عین معدوم تھا کسی حیز اور مکان میں اس کا وجود نہیں تھا تو وہ عین نہ تو متحرک ہوا اور نہ ساکن ہوا۔ جب یہ عین نہ متحرک ہوا نہ ساکن ہوا تو آپ کا حصر بھی باطل ہو گیا۔

قلنا ھذا المنع لا یضرنا: شارح جواب دیتے ہیں جواب کا حاصل یہ ہے کہ جو اعتراض معترض نے اٹھایا ہے وہ ہمارے مقصود کیلئے مضر نہیں ہے کیونکہ معترض نے خود ہمارے مدعی کا اقرار کیا۔ مدعی تو ہمارا یہ ہے کہ حدوث عالم کو ثابت کرنا معترض نے خود اپنی زبان سے کہہ دیا کہ جس آن میں اعیان حادث ہوتے ہیں اس آن میں اعیان حرکت و سکون سے خالی ہیں۔

فائدہ: متکلمین کا کون حادث فی وقت حدوثہ میں اختلاف ہے **ابوالھذیل العلاف المعتزلی** کہتے

طرح نفوس جو شرع اور عرف میں ارواح کے ساتھ موسوم ہیں جن کے وجود کو فلاسفہ مانتے ہیں جو قائم بالذات ہونے کی وجہ سے ممکن ہیں مگر متحیز اور قابل اشارہ حسیہ نہ ہونے کی وجہ سے نہ جسم نہ جوہر فرد تو اعیان کو اجسام اور جواہر فردہ میں منحصر کرنا صحیح نہیں ہے۔

قوله والجواب ان المدعی :- جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہمارے مقصد کے حصول میں صرف ان ممکنات کا حدوث کافی ہے جن کا وجود دلیل سے ثابت ہے جن کا وجود دلیل سے ثابت ہے وہ صرف اعیان متحیزہ اور اعراض ہیں اور اعیان متحیزہ اجسام و جواہر فردہ میں منحصر ہیں اور جواہر مجردہ اور نفوس جس کو معترض نے لیکر اعتراض کیا تھا ان کا وجود چونکہ ثابت نہیں ان کے وجود کی دلائل ناقص ہیں یا اسلامی اصول کے خلاف ہیں۔

فائدہ :- فلاسفہ کے نزدیک مجردات تین قسم پر ہیں قسم اول عقول ہیں عقل اس جوہر کو کہتے ہیں جو اپنے افعال میں آلات جسمانیہ سے مستغنی ہو اس پر فلاسفہ چند وجوہ سے دلائل پیش کرتے ہیں مشہور دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ واجب سے جو واحد صادر ہو چکا ہے وہ جسم نہیں کیونکہ جسم تو مرکب ہوتا ہے اور واحد حقیقی سے واحد ہی صادر ہوگا اس طرح واجب سے جو صادر ہو چکا ہے وہ عرض بھی نہیں کیونکہ عرض بغیر محل کے قائم نہیں ہو سکتا ہے اور جو صادر ہو چکا ہے وہ جوہر مجرد ہے جو کہ مسمی ہے عقل اول کے ساتھ پھر عقل کے ساتھ پھر عقل اول اگر چہ بذاتہ واحد ہے اور واحد سے تو واحد ہی صادر ہوگا لیکن عقل اول میں تین جہات ہے ایک جہت اس کے وجود فی نفسہ کے ہے دوسری جہت اس کے وجوب کا ہے واجب کے ساتھ تیسری جہت اس کے امکان ذاتی کا ہے تو ان تین جہات کی وجہ سے اس سے تین چیزیں صادر ہوتے ہیں ایک عقل ثانی دوسرا الفلک الاعظم اور تیسرا نفس مدبرہ اس فلک اعظم کیلئے پھر عقل ثانی میں بھی چونکہ یہ تینوں جہات موجود ہیں تو اس سے یہ تین چیزیں صادر ہوتے ہیں ایک عقل ثالث دوسرا فلک ثوابت تیسرا نفس مدبرہ اس فلک ثوابت کے لئے اس طرح یہ سلسلہ چلتا ہے۔ عقل عاشر جو کہ مدبر ہے عالم کے لئے اس عقل کو فلاسفہ جبریل کے ساتھ موسوم کرتے ہیں۔

قوله والثانی ان ماذکر الخ :- یہ دوسرا اعتراض ہے شارح نے حدوث اعراض پر دلیل پہلے سے بیان کیا تھا اس دلیل پر اعتراض ہے شارح نے یہ کہا تھا کہ بعض اعراض کے حدوث کو ہم مشاہدہ سے معلوم کرتے ہیں تو اب معترض یہ کہتے ہیں کہ بعض اعراض ایسے ہیں جن کے حدوث کو ہم مشاہدہ سے معلوم نہیں کر سکتے ہیں جب ان اعراض کے حدوث کو ہم مشاہدہ سے معلوم نہیں کر سکتے ہیں تو ان اعراض جو اضداد ہیں انکے حدوث کو بھی معلوم نہیں کر سکتے ہیں مثلاً

کا حیز میں ہونا ضروری ہو تو وہ جسم حاوی بھی کسی چیز میں جسم حاوی کی سطح باطن میں ہوگا۔ علی ھذا القیاس یہ سلسلہ لا الی نہایہ چلے گا۔ اور اجسام کا غیر متناہی ہونا لازم آئے گا اور اجسام کا غیر متناہی ہونا باطل ہے علامہ سیوطی نے ابعاد غیر متناہیہ کے بطلان پر برہان سلّمی قائم کی ہے۔

اس کو برہان سلّمی اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اس کی شکل و ہیئت سیڑھی جیسی ہے۔ علامہ سیوطی نے اس کی جو تقریر کی ہے اور محشی نے اس کی شکل بنائی ہے وہ سیڑھی جیسی ہے۔

برہان سلّمی

قولہ والجواب ان الحیز عند المتکلمین :- اس عبارت سے شارح اعتراض مذکورہ کا جواب دے رہے ہیں جواب کا حاصل یہ ہے کہ معترض نے حیز کا جو معنی بیان کیا ہے وہ فلاسفہ کے نزدیک ہے لیکن متکلمین حیز سطح کو نہیں کہتے ہیں بلکہ حیز فراغ متوہم کا نام ہے یعنی وہ موہوم خلاء ہے جس کو جسم بھرا ہوا ہوتا ہے۔ جس کے اندر جسم کے ابعاد ممتدہ سمائے ہوئے ہوتے ہیں۔

ولما ثبت ان العالم محدث و معلوم ان المحدث لابد له من محدث ضرورة امتناع ترجح احد طرفي الممكن من غير مرجح ثبت ان له

محدثا الخ الی قولہ و قریب من ھذا۔

ترجمہ:- اور جب یہ ثابت ہے کہ عالم حادث ہے اور یہ بات یقینی ہے کہ حادث کے لئے کوئی محدث ضروری ہے ممکن کے دونوں پہلو میں سے کسی ایک کا بغیر مرجح کے راجح ہونا محال ہونے کی وجہ سے تو یہ ثابت ہوگیا کہ اس کا کوئی محدث ہے اور عالم کا صانع صرف اللہ تعالیٰ ہے یعنی وہ ذات واجب الوجود ہے جس کا وجود اپنی ذات سے ہے اور کسی چیز کا محتاج نہیں اس لئے اگر وہ ممکن الوجود ہوتا تو منجملہ عالم کے ہوتا ہے پھر وہ عالم کا صانع اور عالم کی علت نہ بن سکتا ہے علاوہ اس کے عالم نام ہے ان تمام چیزوں کا جو اپنی علت کے وجود پر علامت ہوں۔

حل عبارت:-

قولہ ولما ثبت:- اس عبارت سے شارح اس دعویٰ کے حادث کے لئے محدث کی ضرورت ہے کی دلیل ذکر کرتے ہیں۔

دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ ممکن کا وجود و عدم دونوں برابر ہیں اور اگر وہ بغیر کسی صانع اور محدث کے عدم سے نکل کر وجود کی طرف آئے تو ممکن کی دونوں جانب یعنی وجود و عدم میں سے ایک کا دوسرے سے بغیر کسی مرجح کے راجح ہونا لازم آئے گا اور ترجیح بلا مرجح محال ہے معلوم ہوا کہ ہر حادث کا بالضرور کوئی محدث اور صانع ہوتا ہے جو اس کے وجود کو عدم پر ترجیح دیتے ہوئے اس کو موجود کرتا ہے۔

قولہ والمحدث للعالم ھو اللہ الخ:- اس سے قبل شارح نے دلیل سے صانع عالم کا وجود ثابت کیا تھا مصنف فرماتے ہیں کہ صانع عالم ذات باری تعالیٰ ہے۔

فائدہ:- شارح نے اللہ سبحانہ کے اسم کی تفسیر واجب کے ساتھ کی کیونکہ حق سبحانہ تمام موجودات کے لئے مبدع اور تمام سلسلہ ممکنات کے لئے مبدء ہے اور موصوف ہے وحدۃ اور قدم کے ساتھ منزہ ہے جسمیت اور عرضیت سے وہ اس کے واجب الوجود ہونے کی وجہ سے ہے۔

قولہ الذی یکون وجودہ من ذاتہ:- یعنی ذات باری تعالیٰ علت تامہ ہے وجود باری تعالیٰ کیلئے یہ جواب مذہب متکلمین ہے جو یہ کہتے ہیں کہ وجود واجب زائد ہے ذات واجب پر کیونکہ ہم پہلے ذات واجب کا تصور کرتے ہیں پھر اس کے وجود کو برھان سے ثابت کرتے ہیں لیکن حکماء اور صوفیہ کہتے ہیں کہ وجود باری تعالیٰ عین ذات

باری تعالیٰ ہے یعنی یہ وجود تمام اقسام میں سے اکمل قسم ہے۔

قوله ولا يحتاج الى شئى اصلا - یعنی اپنے وجود میں کسی چیز کی طرف محتاج نہیں بعض نے کہا ہے کہ نہ اپنی ذات میں کسی چیز کی طرف محتاج ہے نہ اپنی صفات حقیقیہ میں کسی چیز کی طرف محتاج ہے بعض نے یہ گمان کیا کہ احتیاج فی الصفات وجوب کے منافی نہیں الذی یکون وجودہ من ذاتہ یہ پوری عبارت موصول ہے یعنی واجب کے لئے صفت کاشفہ ہے۔

قوله اذ لو كان جائز الوجود الخ - شارح اس دلیل پر کہ صانع عالم واجب الوجود ہے دلیل قائم کرتے ہیں کہ اگر صانع عالم واجب الوجود نہ ہو بلکہ ممکن الوجود ہو تو اس میں دو خرابیاں لازم آتے ہیں ایک یہ کہ صانع عالم اگر ممکن ہو وہ تو خود بھی منجملہ عالم میں سے ہے عالم میں داخل ہے تو عالم کے لئے صانع نہیں بن سکتا ہے اور اپنی ذات کیلئے صانع ہونا لازم آئے گا اور کسی شے کا اپنی ذات کے لئے صانع ہونا محال ہے۔

دوسری خرابی یہ ہے کہ عالم اس چیز کو کہتے ہیں جو اپنے صانع کے وجود پر علامت ہو اگر صانع عالم ممکن ہوگا ممکن تو خود بھی عالم میں سے ہے تو اپنی ذات پر علامت ہونا لازم آئے گا اور شئی کا اپنی ذات پر علامت ہونا محال ہے جب صانع عالم کا ممکن ہونا باطل ہو گیا۔ تو معلوم ہو گیا کہ صانع عالم ذات واجب الوجود ہے۔

اعتراض: یہ وارد ہوتا ہے کہ متکلمین کے نزدیک صفات باری تعالیٰ جائز الوجود ہے کیونکہ صفت ذات واجب پر زائد ہے باوجود اس کے وجوب منحصر ہے ایک ہی ذات میں تو لازم آئیگا کہ صفت عالم میں سے ہوں حالانکہ صفات عالم میں سے نہیں۔

جواب: یہ دیا گیا ہے کہ کلام اس جائز میں ہے جو واجب کے مغایر ہو یعنی واجب سے منفک ہو صفت باری تعالیٰ تو واجب تعالیٰ سے مغایر نہیں ہیں لہٰذا صفات کو لے کر اعتراض وارد نہیں ہو سکتا ہے۔

اعتراض ۲: یہ وارد ہوتا ہے کہ دلیل میں جو یہ کہا۔ کہ صانع عالم اگر ممکن ہو تو وہ من جملۃ العالم ہے اس دلیل پر اعتراض ہے معترض یہ کہتے ہیں کہ آپ کا یہ کہنا کہ **لكان من جملة العالم** ۔ عالم سے آپ کا کیا مراد ہے اگر عالم سے مراد ما سویٰ حادث ہے تو پھر اس بات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ **لكان من جملة العالم** کیونکہ یہ جائز ہے عالم مجردات میں سے ہو اور اگر آپ کا مقصود مطلق عالم ہے تو پھر اس بات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں جو شارح نے یہ

ہے کہ فلم یصح ان یکون محدثا للعالم کیونکہ یہ بات تو جائز ہے کہ عالم میں سے بعض وہ ہیں جس کا حدوث ثابت نہ ہو لیکن محدث ہوں ان کیلئے جن کا حدوث ثابت ہو خلاصہ اعتراض کا یہ ہے کہ استدلال بطریق الحدوث غیر تام ہے۔

جواب ا:۔ یہ دیا گیا ہے کہ ثابت مجردات نہ ولد غیرہ تام ہیں تو مجردات کو بطور اعتراض پیش نہیں کیا جا سکتا ہے۔

جواب ۲:۔ یہ دیا گیا ہے کہ معترض کو یہ اعتراض ہمارے لئے مضر نہیں بن سکتا کیونکہ صانع اگر جائز الوجود ہو تو سلسلہ ممکنات کو قطع کرنے کیلئے اس کا منتہیٰ واجب تک ضروری ہے تو پھر ہمارا مدعیٰ ثابت ہو گیا۔

جواب ۳:۔ یہ دیا گیا ہے کہ محدث سے مراد محدث بالذات ہے باری تعالیٰ ہے یعنی بغیر کسی کے واسطہ ہو اگر محدث جائز الوجود ہو تو مطلق عالم میں سے ہو گا جب مطلق عالم میں سے ہو گا تو محدث بالذات نہیں بن سکتا ہے بلکہ واسطہ ہو گا

۔ فلا ورود لهذا الاعتراض

وقريب من هذا ما يقال ان مبدئ الممكنات باسرها لا بد ان يكون واجبا اذ لو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات الخ الى

قوله ومن مشهور الادلة -

ترجمہ:۔ اور اس سے قریب وہ دلیل بھی ہے جو یوں بیان کی جاتی ہے کہ تمام ممکنات کی علت کا واجب الوجود ہونا ضروری ہے اس لئے کہ اگر وہ ممکن ہو تو وہ جملہ ممکنات کی ہوگی پھر وہ ممکنات کے لئے علت نہیں ہوگی اور بعض لوگوں کو یہ وہم ہوا ہے کہ یہ وجود صانع پر ایسی دلیل ہے جس میں ابطال تسلسل کی حاجت نہیں پڑتی ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ اس میں بطلان تسلسل کی ایک دلیل کی طرف اشارہ ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر سلسلہ ممکنات لا الی نہایہ مرتب شکل میں موجود ہو تو غیر متناہی ممکنات کا مجموعہ کسی علت کا محتاج نہیں ہوگا اور نہ وہ خود علت ہو سکتا ہے اور نہ اس سلسلہ غیر متناہی کا بعض ہو سکتا ہے اس لئے کہ شئی کا خود اپنے لئے علت ہونا لازم آتا ہے جو کہ محال ہے بلکہ علت اس سلسلہ ممکنات سے باہر ہوگی تو وہ واجب

ہوگی پھر سلسلہ ختم ہو جائے گا۔

:- حل عبارت :-

قولہ و قریب من ھذا :ھذا کا مشار الیہ اقرب وہ دلیل ہے جس کو شارح نے از لوکان جائز الوجود سے بیان کی تھی شارح کا مقصد یہ ہے کہ جو دلیل پہلے بیان کی گئی اور جو دلیل ابھی سے بیان کی جاتی ہے ان دونوں دلیلین کا حاصل ایک ہے۔ لیکن اتنا فرق ہے کہ دلیل اول بطریق حدوث تھی اور دلیل ثانی بطریق امکان ہے دلیل اول کا حاصل یہ تھا کہ مبدء العالم اگر جائز ہوں من جملۃ العالم ہوگا۔ تو وہ مبدء بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے کیونکہ اس میں یہ خرابی لازم آئیگی کہ شئی اپنی ذات کیلئے علت بن جائیگی اور دلیل ثانی کا حاصل یہ ہے کہ مبدئ الممکنات اگر جائز ہوں تو جملۃ الممکنات میں سے حاصل ہوگا اس میں ممکنات کیلئے مبدئ بننے کی صلاحیت نہیں ہے دونوں دلیلین میں وجہ قرب ظاہر ہے فرق صرف حدوث اور امکان کے لفظ سے ہے لیکن دلیل ثانی زیادہ قوی ہے جیسے کہ بیان کی جائے گی۔

قولہ وقد یتوھم الخ :- اس عبارت سے شارح ایک توھم کو ذکر کرکے پھر اس کو رد کرنا چاہتے ہیں یہ توھم صاحب مواقف ہے صاحب مواقف یہ کہتے ہیں کہ اثبات واجب الوجود کی دلیل ابطال تسلسل پر موقوف نہیں ہے بلکہ بغیر ابطال تسلسل کے بھی دلیل قائم کی جاسکتی ہے دلیل یوں بیان کی جاتی ہے کہ تمام ممکنات کی علت اگر ممکن ہو تو وہ بھی چونکہ ممکنات میں داخل ہے تو اس کا اپنی ذات کیلئے علت بننا لازم آئے گا اور شئی کا اپنی ذات کیلئے علت بننا محال ہے تو معلوم ہوا کہ ممکن علت نہیں بن سکتا جب ممکن علت نہیں بن سکتا ہے تو علت ایک ایسی ذات ہے جو ممکنات سے خارج ہے وہی ذات واجب الوجود کی ہے اس دلیل میں بطلان تسلسل کی تکلیف نہیں اٹھانا پڑی ہے۔

قولہ و لیس کذالک :- اس عبارت سے شارح صاحب مواقف کے توھم کو رد کرکے کہتے ہیں کہ ایسا نہیں جیسے کہ متوھم کو توھم ہو چکا ہے اس لئے کہ بطلان تسلسل پر دلیل یہ ہے کہ اگر غیر متناہی ممکنات مرتب شکل میں موجود ہوں تو ان ممکنات غیر متناھیہ کے مجموعہ کی علت یا تو خود مجموعہ ہوگا یا مجموعہ کا بعض ہوگا اور دونوں احتمال باطل ہے اگر مجموعہ سلسلہ علت ہو مجموعہ سلسلہ کے لئے تو **علیۃ الشئی لنفسہ** یعنی شئی کا اپنے لئے علت ہونا لازم آئیگا اور دوسرا احتمال اس وجہ سے باطل ہے کہ اگر مجموعہ سلسلہ کی علت مجموعہ کا بعض ہو تو یہ بعض بھی اس میں داخل ہے تو وہ بعض اپنے لئے بھی علت ہوگا اور شئی کا اپنے لئے علت ہونا باطل ہے حاصل یہ ہے کہ پہلی صورت میں تقدم الشئی لنفسہ کی خرابی لازم آئیگی

موجود ہے یا نہیں اگر موجود ہے تو ناقص اور زائد کا برابر ہونا لازم آئیگا اور یہ خلاف مفروض ہے اور اگر موجود نہیں تو سلسلہ ثانیہ کا متناہی ہونا لازم آئیگا اور سلسلہ ثانیہ کا متناہی ہونا مستلزم ہے سلسلہ اولی کے متناہی ہونے کو کیونکہ سلسلہ اولی سلسلہ ثانیہ سے بقدر متناہی یعنی بقدر واحد زائد ہے اور قاعدہ ہے کہ الزائد علی المتناہی بقدر المتناہی متناہی اسی طرح معلومات الٰہیہ اور مقدورات الٰہیہ میں بھی برہان تطبیق جاری ہوگی۔

بیان الفوائد

فائدہ :- معلومات باری تعالیٰ بنسبت مقدورات باری تعالیٰ کے اکثر ہیں کیونکہ سبحانہ کی ذات معلوم ہے اس کے لئے لیکن مقدور نہیں ہے اسی طرح محالات معلوم ہیں باری تعالیٰ کیلئے لیکن مقدور نہیں۔ علامہ عبدالعزیز فرحاریؒ لکھتے ہیں کہ عام لوگ جب اس بات کو سنتے ہیں تو سختی سے انکار کر دیتے ہیں وہ یہ گمان کر دیتے ہیں کہ اگر اس بات کو تسلیم کی جائے کہ معلومات باری تعالیٰ زائد ہے بنسبت مقدورات باری تعالیٰ کے تو یہ مستلزم ہے عجز کو اللہ تعالیٰ تو عجز سے پاک ہے علامہ صاحب لکھتے ہیں کہ ان لوگوں سے میں نے سنا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اس پر قادر ہے کہ اپنا شریک پیدا کر دیں علامہ صاحب ان زاعمین کی مثال دیتے ہیں کہ ان کی مثال اس آدمی کی سی ہے کہ جس نے ایک قصر بنایا اور پورے شہر کو منہدم کیا جبکہ انہوں نے توحید جو کہ اعظم اصول اسلام میں سے ہے اپنے وہم فاسد کی وجہ سے باطل کر دیا اور آپ کو معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ارادہ کا تعلق محال کے ساتھ محال ہے اور عجز تو اس وقت لازم آتا اگر ارادہ کرتے لیکن طاقت نہیں رکھتے انتہی کلام العلامہ معلومات اور مقدورات میں تطبیق کی صورت یہ ہوگی کہ ایک سلسلہ معلومات غیر متناہیہ کا فرض کرتے ہیں اور دوسرا سلسلہ مقدورات غیر متناہیہ کا فرض کرتے ہیں اب سلسلہ اولی کے ہر معلوم کے مقابلہ میں سلسلہ ثانیہ میں کوئی مقدور موجود ہے یا نہیں اگر ہے تو ناقص یعنی مقدورات اور زائد یعنی معلومات کا برابر ہونا لازم آئیگا اور اگر ہر معلوم کے مقابلے میں مقدور نہیں تو سلسلہ ثانیہ یعنی مقدورات کا متناہی ہونا لازم آئیگا اور ثانیہ کا متناہی ہونا مستلزم ہے سلسلہ اولی کے متناہی ہونے کو اس قاعدہ کی وجہ سے جو پہلے گزر چکا کہ الزائد علی المتناہی بقدر المتناہی متناہی خلاصہ یہ ہے کہ اگر برہان تطبیق کو درست مان لیا جائے تو مقدورات اور معلومات الٰہیہ اور مقدورات الٰہیہ کا متناہی ہونا لازم آئیگا اور یہ خلاف اجماع ہے (بیان الفوائد)

قولہ والتطبیق انما یجری الخ :- اس عبارت سے شارح شک مذکور کا جواب دینا چاہتے ہیں خلا

سیالکوٹی (حاشیہ علامہ خیالی)

الواحد۔ یعنی ان صانع العالم الخ الی قولہ وبمانز کرنا

ترجمہ:- صانع عالم وہ اللہ ہے جو واحد ہے اور یہ بات ممکن ہے کہ واجب الوجود کا مفہوم ذات واحد کے علاوہ کسی پر صادق آئے اور متکلمین کے درمیان اس سلسلہ میں مشہور دلیل برہان تمانع ہے جس کی طرف باری تعالیٰ کا قول **لو کان فیہما آلہۃ الا اللہ لفسدتا** میں اشارہ ہے اور اس کی تقریر یہ ہے اور اگر دو الہ ممکن ہوں تو ان کے درمیان تمانع باین طور پر ممکن ہوگا کہ ایک زید کی حرکت کا ارادہ کرے اور دوسرا زید کے سکون کا اس لئے کہ دونوں چیزوں میں سے ہر ایک فی نفسہ امر ممکن ہے اور اسی طرح دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ ارادہ کا تعلق بھی فی نفسہ ممکن ہے کیونکہ دونوں ارادوں کے درمیان کوئی تضاد ممکن نہیں ہے بلکہ دونوں مرادوں کے درمیان تضاد ہے اور اس وقت یا تو دونوں چیزیں حاصل ہوں گی۔ تو اجتماع ضدین لازم آئیگا یا نہیں ہوں گی بلکہ ایک ہی حاصل ہوگا تو ایک صانع کا عاجز ہونا لازم آئیگا اور عاجز ہونا حدوث اور امکان کی علامت ہے کیونکہ اس میں احتیاج کا شائبہ ہے پس تعدد مستلزم ہے اس امکان تمانع کو جو محال کو مستلزم ہے لہذا تعدد بھی محال ہوگا۔ یہ تفصیل ہے اس تقریر کی جو یوں بیان کی جاتی ہے کہ دونوں میں اگر ایک دوسرے کی مخالفت پر قادر نہیں ہوگا تو اس کا عاجز ہونا لازم آئیگا اور اگر قادر ہوگا تو دوسرے کا عاجز ہونا لازم آئیگا۔

حل عبارت:-

قولہ الواحد:- امام اشعری سے منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ عدد کے لحاظ سے واحد ہے لیکن اس پر بعض نے انکار کرتے ہوئے اشعری کے قول کو رد کیا ان منکرین میں سے ایک ابوالعباس قلانسی ہے وجہ انکار یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ عدد کے لحاظ سے واحد ہے تو لازم آئیگی یہ بات کہ اللہ تعالیٰ معدودات میں داخل ہو اور معدودات میں جو چیز داخل ہو وہ عدد کے ملانے سے زیادہ ہوتی ہے اور بعض عدد کے کم ہو جاتی ہے دوسری وجہ انکار یہ ہے کہ ہر عدد متناہی ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ کی ذات غیر متناہی ہے لیکن ابوالعباس قلانسی کی ان دلائل کے مختلف جوابات دیئے ہیں پہلی دلیل کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ واحد معدود غیر کے ساتھ ہوتے ہوئے بھی اپنی وحدت پر باقی ہے دوسری دلیل کا جواب یہ دیا کہ اللہ تعالیٰ کا غیر متناہی ہونے کا معنی یہ نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کیلئے کثرت ہے یہ تو منزہ ہے ہاں اگر ابوالعباس دلیل یوں قائم کرتے کہ اگر اللہ تعالیٰ کو معدودات میں داخل شمار کیا جائے تو اس میں سوء ادب ہے۔ تو پھر انکار کے لئے کوئی وجہ ہو سکتی ہے جیسے کہ روایت میں وارد ہے کہ کسی

شخص نے اللہ اور اس کے رسول کو ایک ضمیر میں جمع کیا تو نبی کریم نے اس شخص پر انکار فرمایا امام اشعری کے کلام کی یہ توجیہ کی گئی ہے کہ اشعری کی مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جزئی حقیقی ہے واحد بالنوع یا واحد بالجنس نہیں ہے۔

قوله يعني ان صانع واحد فلايمكن ان يصدق :- اس عبارت سے شارح ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتا ہے جو مصنف پر وارد ہوتا ہے۔

اعتراض:- یہ وارد ہوتا ہے کہ مصنف کی عبارت میں استدراک ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ تو علم ہے جزئی حقیقی کیلئے ثبوت وحدت ضروری ہے کیونکہ جزئی حقیقی تو واحد ہی ہوتی ہے تو پھر الواحد کہنے کی کیا ضرورت ہے۔

جواب:- یہ دیا گیا ہے جزئی حقیقی کیلئے جو ثبوت وحدت ضروری ہے وہ جزئی حقیقی کی ذات شخصیہ میں ہے نہ کہ اس کی صفت میں یہاں پر وحدت سے مراد اس کی صفت میں وحدت ہے نہ کہ ذات شخصیہ میں اور صفت سے مراد واجب الوجود ہے۔

قوله والمشهور في ذالك .- ذالک کی مشار الیہ میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ اس کا مشار الیہ وحدۃ صانع ہے جیسے کہ تمانع کے ساتھ مناسب بھی یہی ہے اور مصنف کے کلام کے ساتھ بھی موافق ہے مصنف نے جو یہ کہا **والمحدث للعالم هو الله** بعض نے یہ کہا کہ ذالک سے اشارہ وحدۃ الواجب کی طرف ہے لیکن اس قول پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ یہ احتمال تو ہے کہ احد الواجبین صانع ہو اور دوسرا واجب معطل ہو یا ایک واجب قادر ہو دوسرا صانع موجب ہو اس کا ایجاب دوسرے کی قدرت کے موافق ہو پھر تو ان دونوں کے درمیان تمانع نہیں رہا اس اعتراض کے جواب میں یہ کہا گیا کہ مدعی یہ ہے کہ واجب جو کہ موصوف ہے صنع اور قدرت کے ساتھ وہ ایک ہے دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ تعطل اور ایجاب نقص ہے وجوب کے منافی ہے۔

قوله بين المتكلمين برهان التمانع المشار اليه بقوله تعالى الخ -اس آیت کا ظاہر دلیل ظنی ہے عام امت اس پر قناعت کر لیتے ہیں اور اس کا باطن برہان یقینی ہے حدیث میں وارد ہے لکل آیتہ **ظهر وبطن رواه الفريابي عن الحسن مرسلا**

قوله وتقديره انه لو امكن الهان الخ - بعض نے امکن کی بجائے لو وجد کہا لیکن زیادہ صحیح یہ ہے کہ لو امکن کہا جائے کیونکہ کمال توحید یہ ہے کہ امکان شرکی کی نفی کی جائے۔

قوله لامكن بينهما تمانع بان يريد احدهما الخ - اس عبارت سے برہان تمانع کو پیش کیا جاتا ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ اگر دو صانع ممکن ہوں تو ان دونوں کے درمیان تمانع ممکن ہوگا مثلاً جس وقت ایک زید کی حرکت کا ارادہ کرے دوسرا صانع زید کے سکون کا ارادہ کرے ممکن ہے۔ اس لئے کہ زید ایک جسم ہے اور ہر جسم میں حرکت اور سکون دونوں ممکن ہیں لہٰذا زید کی سکون اور حرکت میں ہر ایک اپنی ذات کے اعتبار سے ممکن ہے تو جس صانع نے زید کی حرکت کا ارادہ کیا اس نے بھی ممکن کا ارادہ کیا اور جس صانع نے زید کے سکون کا ارادہ کیا اس نے بھی ممکن کا ارادہ کیا اسی طرح ہر صانع کا کے ارادہ حرکت اور سکون میں سے ہر ایک کے ساتھ تعلق بھی ممکن ہے کیونکہ دونوں ارادوں میں تضاد ممکن نہیں۔ کیونکہ ارادہ حرکت ایک صانع کا ہے اور ارادہ سکون دوسرے کا ہے تضاد تو اس وقت ہے جب دونوں ارادوں کا محل ایک ہوتا۔ ہاں تضاد دونوں مرادوں یعنی حرکت اور سکون میں ہے اب احتمالات تین ہیں۔

پہلا احتمال یہ ہے کہ صانع کی مراد پوری ہو کہ زید حرکت بھی کرے اور ساکن بھی رہے یہ اجتماع نقیضین ہونے کی وجہ سے محال ہے دوسری صورت یہ ہے کہ دونوں صانع میں سے کسی کی مراد پوری نہ ہو۔ یعنی نہ زید حرکت کرے نہ ساکن ہو یہ ارتفاع النقیضین ہونے کی وجہ سے محال ہے تیسری صورت یہ ہے کہ کہ ایک کی مراد پوری ہو اور دوسرے کی مراد پوری نہ ہوگی وہ عاجز ہوا کیونکہ عاجز ممکن ہونے کی علامت ہے اور حادث اور ممکن صانع عالم نہیں ہو سکتا تو ایک ہی صانع ہوا دو صانع ہونا باطل ہو گیا۔

اعتراض :- یہ وارد ہوتا ہے کہ صانعین میں سے ایک کی مراد کا پورا نہ ہونا مستلزم نہیں ہے اس کے عجز کیلئے کیونکہ اگر مراد کا پورا نہ ہونا مستلزم ہو۔ عجز کیلئے پھر تو لازم ہے کہ معتزلہ قائل ہو عجز باری تعالیٰ کے ساتھ کیونکہ معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے فاسق کی اطاعت کا ارادہ کیا ہے باوجود اس کے کہ نہ تو فاسق نے اطاعت کی اور نہ کافر نے ایمان لایا۔

جواب :- یہ ہے کہ معتزلہ عجز باری تعالیٰ کے قائل نہیں ہیں کیونکہ ان نزدیک ارادہ دو قسم پر ہے ایک ارادہ قضیہ جس کو ارادہ قسر سے تعبیر کرتے ہیں دوسرا ارادہ تفویض ہے ارادہ قسر میں تخلف جائز ہے۔ فاسق کی اطاعت کے ساتھ جس ارادہ کا تعلق ہے اسی طرح کافر کے ایمان کے ساتھ جس ارادہ کا تعلق ہے وہ ارادہ تفویض ہے اس میں تخلف جائز ہے نہ کہ ارادہ قسر جس میں تخلف جائز نہیں ہے

(حاشیہ علامہ سیالکوٹی)

قولہ وان یمتنع اجتماع الارادتین الخ۔ یہ تیسرا اشکال ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ جس طرح ایک ہی شخص کا ایک ہی وقت میں حرکت زید اور سکون زید دونوں کا ارادہ کرنا محال ہے۔ اسی طرح ہو سکتا ہے کہ تمانع کی مثال مذکور میں بھی دونوں ارادوں کا اجتماع محال ہے اس اشکال کو شارح نے اپنے قول لا تضاد بین ارادتین کہہ کر دفع کر دیا کہ دونوں ارادوں میں کوئی تضاد نہیں کیونکہ دونوں ارادوں کا محل علیحدہ علیحدہ ہے۔ اگر تضاد ہے تو دونوں مرادوں کے درمیان یعنی حرکت وسکون آپس میں متضاد ہیں۔

فائدہ۔ اس مقام میں تضاد کا معنی اصطلاحی مراد نہیں ہے تضاد کا معنی اصطلاحی یہی ہے **کون الامرین الوجودیین بحیث لا یجتمعان فی محل واحد من جھۃ واحدۃ ولا یتوقف تعقل احدھما علی تعقل الاخر**۔ یعنی دو امر وجودی کا اس طرح ہونا کہ محل واحد میں جہت واحدہ کے ساتھ جمع نہ ہو سکے اور ان میں سے ایک کا سمجھنا دوسرے کے سمجھنے پر موقوف نہ ہو تضاد کا معنی اصطلاحی اس وجہ سے مراد نہیں ہے کہ ضدین کا حصول دو محل میں جائز ہے جب ایک ضد کا محل ایک ہو دوسرے ضد کا محل دوسرا ہو تاکہ محلین چونکہ متغایر ہونگے۔ محلین متغایرین میں ضدین کا حصول ہو سکتا ہے۔

(حاشیہ خیالی)

وعلم ان قولہ تعالیٰ لو کان فیھما آلھۃ الا اللہ لفسدتا الخ الی قولہ والا

ترجمہ۔ اور جاننا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد لو کان فیہما آلہۃ الا اللہ لفسدتا حجت اقناعیہ ہے اور ملازمہ عادی ہے جیسا کہ یہی دلائل خطابیہ کے مناسب ہے کیونکہ متعدد حاکم ہونے کے وقت تمانع اور ایک دوسرے پر غلبہ حاصل کرنے کی کوشش ہونے کی عادت چلی آرہی ہے جیسا کہ اس طرف اللہ تعالیٰ کا ارشاد **ولعلا بعضھم علی بعض** میں اشارہ کیا گیا ہے۔

حل عبارت:۔

قولہ حجۃ اقناعیہ۔ آیت مذکورہ لو کان فیہما الا اللہ لفسدتا کو بعض لوگوں نے اس کو حجت

اقناعی قرار دیا ہے جس پر عام امت قناعت کرتے ہیں جن میں براہین کے سمجھنے کی صلاحیت موجود نہ ہو۔

قولہ والملازمۃ عادیۃ :- یعنی فساد کا لازم ہونا تعدد کیلئے یہ عادی ہے منسوب ہے عادت کی طرف عادت اس طور پر جاری ہے جہاں شہر کے حکام میں سے ایک سے زائد ہوں تو عادۃً ان میں باہمی فساد واقع ہو جاتا ہے جو نظمی پیدا ہو جاتی ہے اور واسطہ زمت عادیہ اس میں اس معنی کا بھی احتمال ہے کہ عادت الٰہی اس طور پر جاری ہے کہ جب شہر کے حکام ایک سے زائد ہوں تو ان کے درمیان تنازع کو پیدا کر دیتے ہیں۔

اعتراض:- یہ وارد ہوتا ہے کہ شارح کی عبارت سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ وہ احکام جو منسوب ہوں عادت کی طرف وہ قطعی نہیں ہوتے ہیں تو اس سے یہ بات لازم آئی کہ نظر صحیح مفید نہ ہو علم یقینی کیلئے اور نتیجہ جو نظر صحیح اور علم یقینی کے ان کے درمیان ملازمۃ عادیہ ہے اشاعرہ کے نزدیک حالانکہ یہ بات باطل ہے۔

جواب:- جواب یہ ہے کہ معترض نے عادیہ کا معنی نہیں سمجھا ہے اس وجہ سے اعتراض کیا نتیجہ کا عادیہ ہونا اس کا معنی یہ ہے کہ حق سبحانہ کی عادت اس طور پر جاری ہو چکی ہے کہ نظر صحیح کے بعد علم یقینی کو پیدا کر دیتے ہیں۔

قولہ علی ما ھو اللائق بالخطابیات اس قیاس کو قیاس خطابی کہنے کی وجہ یہ ہے کہ خطباء و مقررین اپنے خطبوں اور تقریروں میں اسی قیاس سے استدلال کرتے ہیں کیونکہ مقصود عوام سے اپنے مدعیٰ کو تسلیم کرانا ہوتا ہے اور یہ مقصد مقدمات مشہورہ سے بآسانی پورا ہوتا ہے جو لوگوں کے ذہنوں میں راسخ ہو۔

والا فان ارید الفساد بالفعل ای خروجھما الخ الی قولہ لا یقال

ترجمہ:- ورنہ اگر فساد بالفعل یعنی دونوں کا اس موجودہ نظام سے نکل جانا مراد ہو تو اس نظام پر تعاقب ممکن ہونے کی وجہ سے محض تعدد اس کو مستلزم نہیں ہے اور اگر امکان فساد مراد ہے تو اس کے منتفی ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ نصوص آسمانوں کی لپیٹ دیے جانے کی شہادت دیتے ہیں تو لا محالہ ممکن ہوگا۔

• حل عبارت:-

قولہ والا فان ارید الفساد بالفعل الخ :- اس عبارت سے شارح بطور اشکال کہتے ہیں کہ اگر حجت کو اقناعی تسلیم نہ کی جائے بلکہ حجت کو قطعی اور ملازمہ کو قطعی تسلیم کیا جائے تو دلیل تام نہیں بن سکتی ہے کیونکہ آیت میں لفسدتا مذکور ہے فساد سے مراد یا تو فساد بالفعل ہے یا امکان فساد مراد ہے دونوں درست نہیں بن سکتی ہیں اگر فساد سے

فساد بالفعل مراد ہو یعنی وقوع فساد تو یہ اس وجہ سے درست نہیں۔ کہ محض تعدد آلہہ کا فساد کو مستلزم ہونا یہ قطعی اور یقینی نہیں کیونکہ ان آلہہ کا آپس میں اتفاق و اتحاد ممکن ہے جب آپس میں اتفاق و اتحاد ممکن ہے۔ تو تمانع نہ رہا۔ تو فساد بالفعل بھی نہ رہے گا اور اگر فساد سے امکان فساد مراد ہے۔ تو امکان فساد کو باطل کہنا یہ درست نہیں کیونکہ نصوص شاہد ہیں آسمانوں کی لپیٹ دیے جانے اور اس موجودہ نظام کے ختم کر دیے جانے پر قرآن مجید میں ارشاد ہے یوم نطوی السماء کطی السجل للکتب اسی طرح والسماوات مطویات۔ واذا السماء انشقت ان نصوص میں آسمانوں کے لپیٹ دیے جانے اور ان کے پھٹ جانے کی خبر دی گئی ہیں یہ تو عین فساد ہے۔

قولہ فلا دلیل علی امتناعہ:۔ یعنی امکان فساد کی نفی ہونے پر کوئی دلیل نہیں بلکہ وقوع فساد پر نصوص شاہد ہیں جیسے ذکر کیے گئے تو پھر یہ کہنا کہ فساد ممکن نہیں یہ کہنا درست نہیں ہے۔

لا یقال الملازمۃ قطعیۃ و المراد الخ الی قولہ فان قیل

ترجمہ:۔ یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ تلازم قطعی ہے اور زمین و آسمان کے فساد سے مراد ان کا تکون اور موجود نہ ہونا ہے۔ وہ یہ معنی کہ اگر دو صانع بالفرض موجود ہوتے تو ان کے درمیان تمام کاموں میں تمانع ممکن ہوتا اور کسی مصنوع کا وجود نہ ہوتا اس لیے کہ ہم کہیں گے۔ کہ امکان تمانع صرف متعدد صانع نہ ہونے کو مستلزم ہے اور وہ کسی مصنوع کے نہ پائے جانے کو مستلزم نہیں علاوہ اس کے اگر عدم تکون بالفعل مراد ہے تو تلازم کا تسلیم نہ ہونا اگر عدم تکون بالامکان مراد ہے تو انتفاء لازم کا تسلیم نہ ہونا وارد ہوتا ہے۔

:۔ حل عبارت :۔

قولہ لایقال:۔ اس عبارت سے شارح ایک اعتراض کر کے پھر اسکا جواب دیتے ہیں۔

حاصل اعتراض یہ ہے کہ فساد کو دو قسموں میں حصر کرنا درست نہیں ہے۔ بلکہ ایک تیسرے معنی عدم تکون ہے۔ یعنی موجود نہ ہونا اب دلیل کی تقریر یوں ہوگی کہ اگر آسمان اور زمین میں کئی صانع ہوتے تو ان کے درمیان تمانع ممکن ہے تمام کے تمام افعال میں تو پھر ان میں سے ایک بھی صانع نہیں ہوگا۔ کیونکہ ایک دوسرے کو منع کرنے کی وجہ سے جب ایک بھی صانع نہیں ہوگا تو مصنوع بالکل موجود نہیں ہوگا حالانکہ مصنوع کا نہ ہونا باطل ہے کیونکہ وجود مصنوعات بدیہی ہیں تو کئی صانع کا ہونا بھی باطل ہے یعنی تعدد آلہہ اور فساد بمعنی عدم تکون کے درمیان تلازم قطعی ثابت ہو گیا۔

قولہ لانا نقول ۔ اس عبارت سے شارح اعتراض مذکور کا جواب دیتا ہے حاصل جواب یہ ہے کہ امکان تمانع تعدد صانع کے محال ہونے کو تو مستلزم ہے لیکن شئ مصنوع یعنی مخلوق کے نہ پائے جانے کو مستلزم نہیں ہے۔ کیونکہ انتفاء مصنوع کیلئے صرف امکان تمانع نہیں۔ بلکہ وقوع تمانع ضروری ہے۔ جبکہ تعدد صانع کی صورت میں امکان تمانع لازم آتا ہے وقوع تمانع کو مستلزم نہیں ہے کیونکہ ہر ممکن کا واقع ہونا ضروری نہیں ہے۔

قولہ علی انہ یرد ۔ معترض نے فساد سے مراد جو عدم تکون لیا تھا اس پر شارح اعتراض کرتے ہیں کہ فساد سے مراد اگر عدم تکون بالفعل ہے یعنی آیت کا معنی یہ ہو کہ اگر متعدد الٰھۃ ہوتے تو آسمان و زمین بالفعل موجود نہ ہوتے اس وقت تعدد آلھۃ اور فساد بالفعل میں تلازم نہیں کیونکہ یہ ہو سکتا ہے کہ متعدد الٰھۃ متفق و متحد ہوں اگر امکان تمانع تو ہے لیکن امکان تمانع اور امکان اتفاق کے منافی نہیں ہے جب اتفاق و اتحاد ممکن ہے تو فساد اتحاد بالفعل کہاں سے لازم آ گیا۔

فائدہ: شارح علامہ تفتازانی نے شرح مقاصد کے اندر کہا ہے کہ فساد سے مراد اگر عدم تکون ہے تو پھر اس کی تقریر یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ اگر الٰھۃ متعدد ہوتو آسمان و زمین متکون نہیں ہوں گے کیونکہ آسمان اور زمین کا وجود یا تو مجموعہ قدرتین سے ہوگا یا قدرتین میں سے ہر ایک کو ہوگا یا قدرتین میں سے ہر ایک سے ہوگا۔ یہ تینوں کے تینوں احتمال باطل ہیں پہلا احتمال تو اس وجہ سے باطل ہے کہ جو الٰہ ہوگا اس کی شان میں سے کمال قدرت ہے پھر مجموعہ قدرتین کی کیا ضرورت ہے دوسرا احتمال اس وجہ سے باطل ہے کہ توارد علتین مستقلتین تو ممتنع ہے کہ ہر ایک قدرت مستقل علت ہو اور تیسرا احتمال اس وجہ سے باطل ہے کہ ترجیح بلا مرجح کی خرابی ہے اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ہم شق اول کو اختیار کرتے ہیں کہ آسمانوں اور زمین کا وجود مجموع قدرتین سے ہو چکا ہے اور باقی رہ گیا۔ اس پر اعتراض کہ یہ تو کمال قدرت کے منافی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات جائز ہے کہ وجود کا وقوع مجموع قدرتین سے باعتبار تعلق کا ارادہ ہو چکا ہے اس طور پر کہ دوسری قدرت کیلئے بھی اس میں دخل ہو یہ کمال قدرت کے منافی نہیں ہیں اور باشق ثالث کو اختیار کرتے ہیں کہ آسمانوں اور زمین کی تکوین فقط ایک قدرت کی وجہ سے ہو چکی ہے باقی رہ گیا ہے اعتراض کہ ترجیح بلا مرجح کی خرابی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ قدرتین میں سے ایک نے اپنے ارادہ سے تکوین امور ملاحظہ کئے ہوں۔ دوسری قدرت کیلئے اس میں سے ایک نے اپنے ارادہ سے تکوین امور ملاحظہ کئے ہوں دوسری قدرت کیلئے اور اس میں کسی قسم کا کوئی استحالہ بھی نہیں ہے۔

(حاشیہ علامہ خیالی صاحب)

فان قیل مقتضی کلمتہ لو انتفاء الثانی الخ الیٰ قولہ القدیم

ترجمہ:۔ پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ حرف لو کا مقتضٰی اول کے نہ پائے جانے کے سبب ثانی کا زمانہ ماضی میں نہ پایا جانا ہے پس لو نہیں دلالت کرتا ہے مگر اس بات پر کہ زمانہ ماضی میں فساد کا نہ پایا جانا تعدد کے نہ پائے جانے کے سبب ہے ہم کہیں گے ہاں یہ اصل لغت کے اعتبار سے ہے لیکن بعض دفعہ انتفاء جزاء سے انتفاء شرط پر استدلال کرنے کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے کسی زمانہ کی تعیین وتخصیص کے بغیر جیسا کہ ہمارے قول لو کان العالم قدیما کان غیر متغیر میں اور آیت اسی قبیل سے ہے اور بعض دفعہ بعض لوگوں کو ایک استعمال کا دوسرے سے اشتباہ ہو جاتا ہے جس سے غلط بڑی واقع ہوتی ہے۔

:۔ حل عبارت :۔

قولہ فان قیل مقتضی کلمۃ لو الخ:۔ اس عبارت سے شارح ایک اعتراض کر کے جواب دینا چاہتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ نحاۃ کے بیان کے مطابق حرف لو کو شرط کے نہ پائے جانے کے سبب زمانہ ماضی میں جزاء کے نہ پائے جانے پر دلالت کرتا ہے جیسے لو جئتنی لاعطیتک اس کا معنی یہ ہے کہ انتفاء اعطاء سبب انتفاء مجیئت کے ہے تو لو کان فیہما آلہۃ الا اللہ لفسدتا جو آیت ہے یہ آیت دال ہے اس بات پر کہ زمانہ ماضی میں فساد کا منتفی ہونا یہ سبب انتفاء تعدد کا ہے حاصل اعتراض یہ ہے کہ اس آیت کو حجت اقناعی قرار دینا درست نہیں ہے دو وجہ سے ایک تو یہ کہ آیت میں کلمہ لو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ انتفاء فساد سبب انتفاء تعدد کے ہے حالانکہ یہ تو مقصود نہیں ہے بلکہ مقصود یہ ہے کہ انتفاء فساد تو دلالت کرتا ہے انتفاء تعدد پر اور دوسری وجہ یہ ہے کہ کلمہ لو زمانہ ماضی کے ساتھ خاص ہے حالانکہ مقصود تو انتفاء الٰہۃ ہے تمام زمانوں میں۔

علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی نے اس اعتراض کی تقریر یوں کی ہے کہ کلمہ لو چونکہ دال ہے اس بات پر کہ انتفاء ثانی زمانہ ماضی میں بسبب انتفاء اول ہے تو لازم ہے کہ یہ دونوں انتفاء یعنی انتفاء فساد اور انتفاء تعدد دونوں ایسے امر ہوں کہ سامع کو معلوم ہوں لیکن کلمہ لو کو جو اس پر داخل کیا گیا ہے اس سے مقصود یہ ہے کہ ثانی کے لئے علت اول ہے جیسے لو جئتنی لاکرمتک اس مثال میں دونوں امر یعنی عدم اکرام اور عدم مجیئت سامع کو معلوم ہے لیکن یہ بتانا مقصود ہے کہ عدم اکرام

بسبب عدم تحقیق ہے حالانکہ استدلال سے یہ مقصود نہیں ہے بلکہ استدلال سے مقصود اس بات کو بیان کرنا ہے کہ تعدد دال و
مدار جمیع ازمنہ ماضیہ اور حالیہ اور استقبالیہ کے ہے اس دلیل سے کہ انتفاء ثانی محقق ہے حالانکہ آیت اس بات کا فائدہ نہیں
دیتا ہے تو یہ استدلال صحیح نہیں ہو سکتا ہے (حاشیہ بیانوی)

قوله قلنا هذا بحسب اصل اللغة :۔ اس عبارت سے شارح اعتراض مذکور کا جواب دیتے ہیں حاصل جو
اب یہ ہے کہ حرف لو کا اصلی معنی وہی ہے جو معترض نے ذکر کیا لیکن بعض دفعہ اس کے برعکس انتفاء ثانی کے سبب انتفا
ء اول پر دلالت کرتا ہے یہاں تک اعتراض اول کا دفعیہ ہو گیا۔

قوله من غير دلالة على زمان :۔ درین حالیکہ دال کا انتفاء کسی خاص زمانہ کے ساتھ مقید نہیں
ہوتا اس سے اعتراض ثانی کا دفعیہ ہو گیا۔ شارح ایک مثال پیش کرتے ہیں لو کان العالم قدیما لکان غیر متغیر
اس مثال میں ثانی یعنی غیر متغیر ہونے کی نفی کو دلیل بنایا گیا ہے اول یعنی قدیم ہونے کی نفی پر اسی طرح آیت
میں حرف لو انتفاء ثانی سے انتفاء اول پر استدلال کرنے کیلئے ہے اور آیت کا معنی یہ ہے اگر متعدد الٰہ ہوتے تو فساد ہوتا
لیکن فساد نہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ متعدد الٰہ نہیں ہے۔

القديم هذا التصريح بما علم التزاما الخ الى قوله وفي كلام بعض المتاخرين

ترجمہ :۔ قدیم ہے یہ صراحت ہے اس بات کی جو التزامی طور پر معلوم ہو چکی ہے کیونکہ واجب قدیم ہی ہوگا یعنی اس کے
وجود کی کوئی ابتداء نہیں ہوگی کیونکہ اگر وہ حادث یعنی مسبوق بالعدم ہوتا تو یقیناً اس کا وجود غیر سے ہوتا یہاں تک کہ
بعض مشائخ کے کلام میں ہے کہ واجب اور قدیم مترادف ہیں لیکن یہ درست نہیں ہے دونوں کے مفہوم میں تغایر یقینی ہونے
کی وجہ سے اور کلام صرف مصداق کے اعتبار سے تساوی کے بارے میں ہے اس لئے کہ بعض لوگوں کا مذہب یہ ہے کہ قدیم
بوجہ صفات واجب پر صادق آنے کے عام ہے برخلاف واجب کے کہ وہ صفات پر صادق نہیں آتا اور صفات قدیمہ کے
متعدد ہونے میں کوئی استحالہ نہیں ہے محال تو صرف ذوات قدیمہ کا متعدد ہونا ہے۔

حل عبارت :۔

قوله هذا تصريح بما علم الخ :۔ مصنف نے پہلے کہا تھا **والمحدث للعالم هو الله** جو

شارح نے لفظ الحق کی تفسیر ذات واجب الوجود سے کی اور واجب الوجود کیلئے قدیم ہونا لازم ہے۔ کیونکہ واجب الوجود وہ ذات ہے جس کا وجود اپنا ذاتی ہے غیر کی وجہ سے نہیں اور جس کا وجود ذاتی ہو۔ غیر کی وجہ سے نہ ہو اس کیلئے لازم ہے کہ اس کے وجود کیلئے کوئی ابتداء نہ ہو۔ اور جس کے وجود کیلئے کوئی ابتداء نہ ہو وہ قدیم ہوتا ہے۔ اس وجہ سے اللہ کے لئے قدیم ہونا لازم ہے۔

قولہ انہ لو کان حادثا :۔ اس عبارت سے اس بات کی دلیل قائم کرتے ہیں کہ واجب الوجود کیلئے قدیم ہونا لازم ہے حاصل یہ ہے کہ واجب الوجود اگر قدیم نہ ہو بلکہ حادث ہو حادث تو مسبوق بالعدم کو کہتے ہیں۔ ایسی صورت میں وہ واجب الوجود نہیں رہے گا کیونکہ معدوم کا وجود ذاتی نہیں۔ بلکہ غیر کی وجہ سے ہے۔ جبکہ واجب الوجود کا وجود ذاتی ہے۔

قولہ حتی وقع فی کلام بعضہم :۔ شارح نے پہلے یہ کہا تھا کہ واجب لا یکون الا قدیما یہ عبارت اس کے لئے غایت ہے یعنی وجوب کا قدیم کو مستلزم ہونا اس حد تک پہنچ چکا ہے کہ بعض لوگ یہ گمان کرنے لگے کہ واجب اور قدیم ان دونوں کے درمیان ترادف ہے ترادف بین اللفظین کا معنی ہے کہ دونوں لفظوں کا معنی ایک ہو جیسے قعود اور جلوس تساوی اس کو کہتے ہیں کہ لفظین میں سے ہر ایک ایک دوسرے کے مصداق پر صادق ہو چاہے دونوں کے مفہوم متحد ہو چاہے نہ ہو ناطق اور ضاحک متساویین تو ہے مترادفین نہیں ہے۔

قولہ لکنہ لیس بمستقیم :۔ شارح ان لوگوں کے قول کو رد کرنا چاہتے ہیں جو واجب اور قدیم کے درمیان ترادف کے قائل ہیں وجہ رد یہ ہے کہ ترادف کیلئے اتحاد فی المفہوم ضروری ہے جبکہ واجب اور قدیم کے درمیان اتحاد فی المفہوم نہیں بلکہ تغایر ہے کیونکہ واجب کا مفہوم یہ ہے کہ وہ ذات جس کا وجود لذاتہ ہو اور قدیم کا مفہوم یہ ہے کہ جس پر عدم نے سبقت نہ کی ہو۔ جب دونوں کے مفہوم متغایر ہو گئے تو پھر دونوں میں ترادف کہاں آ گیا۔

فائدہ:۔ قدماء متکلمین نے ترادف سے تساوی فی الصدق مراد لیا ہے چنانچہ شیخ ابو المعین نے ذکر کیا ہے کہ ایمان اور اسلام بیاعتبار ترادف میں سے ہیں یعنی ان میں سے ہر ایک ایک دوسرے پر صادق آتا ہے پھر ایمان اور اسلام میں سے ہر ایک کا علیحدہ مفہوم بیان کیا ہے۔ تو اگر قدماء متکلمین کے اس قول کو لیا جائے۔ تو پھر جن لوگوں نے واجب اور قدیم کے درمیان ترادف کا قول اختیار کیا ہے وہ درست ہے۔

(حاشیہ سیالکوٹی)

قولہ فان بعضہم زعم :- اس عبارت سے شارح واجب اور قدیم کے درمیان نسبت کے بارے میں مشائخ کا اختلاف بیان فرما رہے ہیں جمہور کا مذہب یہ کہ واجب اور قدیم کے درمیان عموم اور خصوص مطلق کی نسبت ہے قدیم عام ہے کیونکہ وہ جس طرح ذات واجب پر صادق ہے صفات واجب پر بھی صادق ہے برخلاف واجب کے کہ وہ صرف ذات پر صادق ہے نہ کہ صفات پر کیونکہ اگر صفات پر بھی صادق آجائے تو تعدد وجباء لازم آئیگا توحید کے منافی ہے۔

قولہ ولا استحالہ فی تعدد صفات القدیمہ :- اس عبارت سے شارح ایک اعتراض کا جواب دے رہا ہے اعتراض یہ ہے کہ یہ لوگ تو تعدد واجب کے قول سے اپنے آپ کو بچاتے تھے لیکن تعدد قدیم ان پر لازم آیا تعدد قدیم بھی تو اہل سنت کے نزدیک محال ہے حاصل جواب یہ ہے کہ محال ذوات قدیمہ کا تعدد ہے نہ کہ صفات قدیمہ کا ہے۔

وفی کلام بعض المتاخرین کالامام حمید الدین الضریری الی قولہ ثم اعترضوا۔

ترجمہ:- اور بعض متاخرین مثلاً امام حمید الدین ضریری اور ان کے متبعین کے کلام میں اس بات کی صراحت ہے کہ واجب لوجود لذاتہ اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں اور ان لوگوں نے اس بات پر کہ جو چیز قدیم ہوگی وہ واجب لذاتہ بھی ہوگی یہ دلیل پیش کی ہے کہ اگر وہ واجب نہیں ہوگی تو ممکن ہوگی پس وہ اپنے وجود میں کسی مخصص اور مرجح کا محتاج ہوگی اور حادث ہوگی اس لئے کہ حدوث کا کوئی معنی نہیں سوائے اس چیز کے کہ جس چیز کو وجود دوسری چیز کی ایجاد سے وابستہ ہو۔

:- حل عبارت :-

قولہ وفی کلام بعض المتاخرین :- امام حمید الدین ضریری اور اس کے متبعین کا مذہب یہ ہے کہ واجب الوجود اور قدیم ان دونوں کے درمیان نسبت تساوی ہے دونوں مصداق میں متحد ہیں ذات باری تعالیٰ اور صفات باری تعالیٰ پر صادق آتے ہیں دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ اگر ہر قدیم واجب نہ ہو تو ممکن ہوگا اور ممکن کے حق میں عدم اور وجود دونوں مساوی ہیں اور ممکن وجود کی طرف آنے میں مخصص اور مرجح کا محتاج ہوگا جو اس کے وجود کو عدم پر ترجیح

قوله وهذا الكلام في غاية الصعوبة - شارح فرماتے ہیں کہ یہ بحث انتہائی مشکل ہے مشکل ہونے کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ اگر واجب اور قدیم ان دونوں کے درمیان مساوات تسلیم کی جائے صفات کو واجب کہا جائے تو تعدد واجب کا قائل ہونا پڑتا ہے اور تعدد واجب کا قول توحید کے منافی ہے اور اگر قدیم کو عام اور واجب کو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ خاص مانا جائے صفات واجب نہ مانی جائیں بلکہ ممکن مانا جائے تو متکلمین کے اس قول کے منافی ہے کہ ہر ممکن حادث ہوتا ہے

فان زعموا انها قديمة بالزمان الى قوله القادر

ترجمہ - پس اگر وہ یہ کہیں کہ صفات قدیم بالزمان ہیں یعنی مسبوق بالعدم نہیں ہیں اور یہ حادث بالذات یعنی ذات واجب کا محتاج ہونے کے منافی نہیں ہے تو یہ اس بات کا کہنا ہے جو فلاسفہ کا مذہب ہے یعنی قدم اور حدوث میں سے ہر ایک کا ذاتی اور زمانی کی طرف تقسیم ہونا اور اس میں بہت سے قواعد کا ترک لازم آتا ہے اور اس کی مزید تحقیق انشاء اللہ عنقریب آئے گی۔

- حل عبارت -

قوله فان زعموا :- جو حضرات صفات کو واجب نہیں مانتے ہیں بلکہ ان کو ممکن مانتے ہیں ان پر چونکہ یہ اعتراض وارد ہوتا تھا کہ اگر صفات کو ممکن مانا جائے تو کل ممکن حادث کے تحت ان کا حادث ہونا لازم آئیگا حالانکہ صفات تو حادث نہیں بلکہ قدیم ہے تو ان حضرات نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ کل ممکن حادث سے مراد حدوث ذاتی ہے قدم زمانی کے منافی نہیں تو صفات حادث بالذات ہیں کیونکہ صفت کا وجود محتاج ہے ذات حق سبحانہ کی طرف اور قدیم بالزمان ہیں کیونکہ صفت کے وجود کیلئے اول ہوا نہیں ہے

قوله فهو باطل :- شارح اس جواب کو رد کرتے ہیں کہ یہ جواب مبنی ہے مذہب فلاسفہ پر جو کہتے ہیں کہ قدم اور حدوث میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں ایک ذاتی اور دوسری زمانی متکلمین کے نزدیک ہر ایک کی یہ تقسیم معتبر نہیں ہے۔

قوله وفيه رفض :- شارح کہتے ہیں کہ صفات کو قدیم بالزمان اور حادث بالذات کہنے میں بہت سے اسلامی قواعد کو ترک کرنا پڑتا ہے ان میں سے پہلا قاعدہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ فاعل مختار ہے دوسرا قاعدہ یہ ہے کہ فاعل مختار کا معلول

حادث بالزمان ہے تیسرا قاعدہ یہ ہے کہ ایجاب یعنی بے اختیار ہونا عیب ہے ان قواعد کا ترک اس وجہ سے لازم آئیگا کہ صفات قدیمہ کا صدور اگر واجب سے اسکے اختیار سے ہوا ہے تو قاعدہ ثانیہ کا ترک لازم آیا فاعل مختار حادث بالزمان ہے اگر صفات کا صدور بلا اختیار ہوا پہلے قاعدہ کا ترک لازم آیا کہ باری تعالیٰ فاعل مختار ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ صفات کا صدور بالایجاب ہو چکا ہے اور عالم کا صدور بالاختیار ہو چکا ہے تو قاعدہ ثالثہ کا ترک لازم آئیگا کیونکہ بے اختیار ہونا نقص اور عیب ہے۔

القادر العليم السميع البصير الخ الى قوله ليس بعرض

ترجمہ:۔ صانع عالم قدرت والا علم والا سمع والا بصر والا مشیت والا اور ارادہ والا ہے۔ اس لئے کہ عقل بدیہی طور پر اس بات کا یقین کرتی ہے کہ عالم کو اس نوکھے ڈھنگ پر مستحکم ومبنی برحکمت نظام پر اس مستحکم کاریگری اور پسندیدہ نقش ونگار کے ساتھ پیدا کرنے والا جس پر وہ عالم مشتمل ہے ان صفات کے بغیر نہیں ہوگا علاوہ ازیں ان صفات کے اضداد نقص اور عیب ہیں جن سے اللہ تعالیٰ کی پاکی واجب ہے۔ اور نیز شریعت نے ان کو ذکر کیا ہے اور بعض صفات ایسی ہیں جن پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں لہٰذا ان صفات شریعت سے استدلال کرنا درست ہے۔ مثلاً توحید ہے برخلاف وجود صانع اور کلام صانع وغیرہ صفات کے جن پر شریعت کا ثبوت موقوف ہے۔

:- حل عبارت :-

قوله الشائى :- یہ اسم فاعل ہے شاء سے لیا گیا ہے شائی اور مرید دونوں مرادف ہیں ان دونوں کو اس وجہ سے ذکر کیے گئے جو نصوص اس صفت کے ساتھ وارد ہو چکی ہیں وہ کبھی تو لفظ مشیت کے ساتھ وارد ہو چکی ہیں اور کبھی لفظ ارادہ کے ساتھ وارد ہو چکی ہے۔

قوله على هذا النمط :- یہ نون اور میم دونوں کے فتح کے ساتھ طریقہ اور نوع کے معنی میں ہے

قوله البديع :- یہ عجیب کے معنی میں ہے۔

قوله و النظام المحكم :- محکم کاف کے فتح کے ساتھ اس کا معنی ہے الممنوع عن الفساد جو فساد سے منع کیا گیا ہو یا معنی ہے المشتمل على الحكمت یا نظام جو حکمت پر مشتمل ہے۔

قوله من الافعال المتقنه :- یہ قاف کی فتح کے ساتھ اس کا معنی ہے المستحکم۔ مضبوط

قولہ لان بداهة العقل :- اس عبارت سے شارح چند دلائل پیش کرتے ہیں اس بات پر کہ صانع عالم مذکورہ صفات کے ساتھ کیوں موصوف ہے پہلی دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ عالم کے اس انوکھے انداز پر پیدا کئے جانے اور اس کی حوادث میں جن مصالح کی رعایت کی گئی ہے اس طرح عالم کے کامل واکمل نظام کو دیکھ کر آدمی اس یقین کرنے پر مجبور ہے کہ اس کو بنانے والا ہر طرح سے کامل واکمل ہے اور مذکورہ صفات کے ساتھ متصف ہے۔

قولہ على ان اضداد ها نقائص :- یہ دوسری دلیل ہے تقریر اس کی یہ ہے کہ اگر صانع عالم ان صفات کے ساتھ متصف نہ ہو تو لازم ہے کہ ان کے اضداد کے ساتھ متصف ہو صفات مذکورہ کے اضداد موت ہے عجز ہے جہل ہے بہراپن ہے اندھاپن ہے اور یہ اضداد نقص ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ ہر قسم کے نقص اور عیب سے پاک ہے

اعتراض :- یہ وارد ہوتا ہے کہ ان صفات سے خالی ہونا یہ مستلزم نہیں اس بات کے لئے کہ پھر ان صفات کے اضداد ثابت ہوں کیونکہ شی اور شی کے ضد سے خالی ہو یہ محال نہیں ہے بلکہ ممکن ہے کہ شی اور اسکے ضد دونوں سے خالی ہو کیونکہ ہوا تمام الوان متضادہ سے خالی ہے کسی بھی رنگ کے ساتھ ہوا متصف نہیں۔

جواب :- یہ دیا گیا ہے کہ ثبوت حیات بدیہی ہے اسی طرح ذات حی کا باقی اوصاف کے ساتھ متصف ہونا بھی بدیہی ہے اسی طرح جب ان صفات کے ساتھ متصف نہ ہو تو ان صفات کے اضداد کے ساتھ متصف ہونا بھی بدیہی ہے۔

قولہ وايضا قد ورد الشرع :- یہ تیسری دلیل ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ قرآن اور احادیث متواترہ ناطق ہیں ان صفات کی اثبات کے ساتھ یہ ایسے امور ہیں جو کہ عقل محال نہیں سمجھتی ہے قرآن پر ایمان لانا واجب ہے۔

قولہ و بعضها لا يتوقف ثبوت الشرع عليها :- اس عبارت سے شارح ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ شریعت کی تصدیق موقوف ہے اس بات پر کہ شریعت کا واضع یعنی اللہ تعالیٰ کا ان صفات کمال کے ساتھ متصف ہو جس نے اپنی مخلوقات کے نظام اور مصلحت کیلئے شریعت کو ارسال کیا ہے۔ اب اگر ان صفات کمال کا ثبوت موقوف ہو جائے شریعت پر یہ مستلزم ہے دور کے لئے دور تو باطل ہے تو مذکورہ صفات کمال کا ثبوت پر شریعت سے استدلال بھی باطل ہے شارح نے یہ عبارت لا کر اس اعتراض کو دفع کیا جواب کا حاصل یہ ہے کہ بعض صفات ایسی ہیں جن پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں۔ مثلاً توحید باری تعالیٰ ہے توحید ایسی صفت ہے کہ جس پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں ایسی صفات کے ثبوت پر شریعت سے استدلال درست ہوگا۔ اور بعض ایسی صفات ہیں کہ جن پر شریعت کا ثبوت

موقوف ہے جیسے وجود صانع اور علم ارادہ قدرت ان صفات کے ثبوت میں شریعت سے یہ استدلال درست نہیں ہوگا کیونکہ دور لازم آئیگا۔

لیس بعرض لانه لایقوم بذاته الخ الی قوله وھذا مبنی

ترجمہ:۔ عرض نہیں ہے۔ اس لئے کہ عرض قائم بذات نہیں ہوتا بلکہ وہ ایسے محل کا محتاج ہوتا ہے جو اس کو قائم رکھتا ہے پس وہ ممکن ہوگا اور اس لئے کہ عرض کا بقاء محال ہے ورنہ بقاء ایسا معنی ہوگا جو عرض کے ساتھ قائم ہوگا تو قیام معنی بالمعنی لازم آئیگا اور یہ محال ہے اس لئے کہ عرض کا کسی شئی کے ساتھ قائم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس عرض کا تحیز اس شئی کے تحیز کا تابع ہے اور عرض کا اپنا کوئی ذاتی تحیز ہوتا ہی نہیں کہ دوسرا اس کا تابع ہو کر تحیز ہو۔

تشریح عبارت:۔

قوله لانه لا یقوم بذاته :۔ اس عبارت سے شارح صانع عالم کے عرض نہ ہونے پر دلیل قائم کرتے ہیں کہ عرض قائم بذات نہیں ہوتا بلکہ اپنے وجود میں کسی محل کا محتاج ہوتا ہے اور محتاج ہونا ممکن کی شان ہے اگر صانع عالم کو عرض مانا جائے تو اس کا ممکن ہونا لازم آئیگا۔ اور صانع کا ممکن ہونا باطل ہے۔ تو صانع کا عرض ہونا بھی باطل ہے۔

فائدہ:۔ اشاعرہ کے نزدیک عرض دو زمانوں تک باقی نہیں رہ سکتا ہے بلکہ معدوم ہوتا ہے ہر آن میں اس کا مثل پیدا ہوتا ہے لیکن اشاعرہ پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ یہ کہنا کہ عرض دو زمانوں تک باقی نہیں رہ سکتا ہے یہ درست نہیں ہے کیونکہ ہم کسی کپڑے کو دیکھتے ہیں کہ اس کا رنگ باقی ہے دو زمانوں تک اشاعرہ اس اعتراض کا یہ جواب دیتے ہیں کہ یہ حس کی غلطی ہے ورنہ رنگ باقی نہیں رہ سکتا ہے علامہ عبدالعزیز فرہاروی" لکھتے ہیں کہ مناسب یہ تھا کہ اس دلیل کو چھوڑ دیتے کیونکہ اس کا اثبات مشکل ہے باوجود اس کے کہ حق تعالیٰ کا عرض نہ ہونا بدیہیات میں سے ہے جب واجب اور عرض دونوں کا مفہوم تصور کیا جائے تو یہ بدیہیات واضحہ میں سے ہے کہ واجب عرض نہیں۔

قوله ولان البقاء الخ :۔ اس سے پہلے شارح نے کہا تھا کہ عرض قائم بذات نہیں عرض کیلئے بقاء نہیں اب بطور اشکال کے کہتے ہیں کہ اگر عرض باقی ہو تو بقاء تو ایک معنی ہے وہ قائم ہوگا عرض کے ساتھ یہ تفصیل بھی گزر چکی ہے کہ مشتق کا اطلاق اس پر ہوتا ہے جس کے ساتھ ماخذ اشتقاق قائم ہو تو عرض کے باقی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ بقاء جو قائم بالغیر ہونے کی وجہ سے معنی ہے اس عرض کے ساتھ قائم ہے اور عرض بھی معنی ہے تو قیام المعنی بالمعنی لازم آیا۔

حالانکہ قیام العرض بالعرض محال ہے۔

قولہ لان قیام العرض بالشئی الخ :- اس عبارت سے شارح اس بات کو ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ قیام العرض بالعرض کیوں ممکن ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ عرض کا محل کے ساتھ قائم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ عرض تحیز میں یا اشارہ حسیہ قبول کرنے میں اس محل کا تابع ہے اب اگر وہ محل بھی عرض ہے تو تحیز اور اشارہ حسی قبول کرنے میں وہ دوسرے محل کا تابع ہوگا اور جو خود تحیز میں دوسرے کا تابع ہو اس کی تابع ہو کر کوئی چیز متحیز نہیں ہو سکتی تو ضروری ہے کہ عرض جس محل کے ساتھ قائم ہو وہ متحیز بالذات ہو اور متحیز بالذات جوہر ہے تو عرض جوہر کے ساتھ قائم ہوگا نہ کہ عرض کے ساتھ۔

وهذا مبني على ان بقاء الشئي معنى زائد على وجوده الخ

اليقونه نعم نمسكهم :-

ترجمہ :- اور یہ اس بات پر مبنی ہے کہ شئی کا بقاء شئی کے وجود سے زائد چیز ہے اور یہ کہ قیام کا معنی تحیز میں تابع ہوتا ہے اور حق یہ ہے کہ بقاء سے مراد وجود کا استمرار اور اسکا زائل نہ ہونا ہے اور اسکی حقیقت وجود ہے زمان ثانی کی طرف منسوب ہونے کے اعتبار سے اور ہمارے قول وجد ولم یبق کا مطلب ہے کہ وہ چیز حادث ہوئی یعنی عدم سے نکل کر وجود کی طرف آئی لیکن اس کا وجود برقرار نہیں رہا اور اگلے زمانے میں ثابت نہیں رہا اور یہ ہے کہ قیام اختصاص ناعت کا نام ہے جیسے کہ اوصاف باری تعالیٰ جو باری تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور تابع ہو کر متحیز نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ تحیز سے پاک ہے اور یہ ہے کہ اجسام کو ہر آن میں منتفی ہونا تجدد امثال کی وجہ سے ان کی بقاء کو مشاہدہ کرنے کے ساتھ اعراض کے ہر آن میں منتفی ہونے اور تجدد امثال کے ذریعہ بقاء کا مشاہدہ کرنے سے زیادہ بعید از قیاس نہیں ہے۔

:- حل عبارت :-

قولہ وهذا مبنی الخ :- بقاء عرض کے محال ہونے پر شارح نے جو دلیل پیش کی تھی اس دلیل میں دو باتیں ذکر کی گئیں تھیں اگر عرض باقی ہوگا تو بقاء چونکہ عرض ہے اس کا عرض کے ساتھ قائم ہونا لازم آئیگا اور قیام عرض بالعرض محال ہے اور دوسری بات یہ کہی تھی کہ قیام عرض کا معنی حصول فی التحیز کے ہے ان دو باتوں میں سے پہلی بات اس پر مبنی ہے کہ بقاء عرض سے زائد چیز ہو یعنی بقاء اور عرض ان دونوں میں تغایر ہو حالانکہ یہ دونوں باتیں ممنوع ہیں تسلیم نہیں پہلی بات تو اس

وجہ سے ممنوع ہے کہ شئ کا بقاء اس شئ کا عین وجود ہے شئ اور بقاء شئ ان میں عینیت ہے۔ غیریت نہیں ہے کیونکہ شئ کا جس آن میں عدم سے خروج اور حدوث ہوتا ہے۔ اس آن کے اعتبار سے اس حدوث کو وجود کہتے ہیں اور زمان ثانی میں اگر وہ وجود برقرار رہے تو وہی وجود بقاء کہلاتا ہے۔ تو عرض کا بقاء اس کا عین وجود ہے۔ دو چیزیں نہیں ہیں۔

قولہ ومعنی قولنا وجد فلم یبق: اس عبارت سے شارح ان لوگوں کی دلیل کا جواب دیتے ہیں جو اس بات کے قائل ہیں کہ بقاء وجود سے زائد چیز ہے یہ لوگ دلیل قائم کرتے ہیں کہ عقلاء اس قول کی صحت پر متفق ہیں وجد الشئ فلم یبق تو اگر بقاء نفس وجود ہوتا پھر تو اثبات اور نفی دونوں اکٹھے درست نہ ہوتے کیونکہ یہ تو تناقض ہے اثبات اور نفی دونوں ایک ہی شئ کی طرف متوجہ ہیں جیسے یوں کہا جاتا ہے **وجد فلم یوجد** شارح نے اس دلیل کا جواب دیا ہے حاصل جواب کا یہ ہے کہ اثبات اور نفی ایک ہی زمانے پر وارد نہیں ہے بلکہ ثبت وہ زمانہ اول میں وجود ہے اور نفی وہ زمانہ ثانی میں وجود ہے لہذا کوئی تناقض نہیں پایا ہے جیسے یوں کہا جائے **وجد امس ولم یوجد الیوم** اس مثال میں ثبت کا ورود دوسرے زمانہ پر ہے

قولہ وان القیام وھو الاختصاص الناعت: اس عبارت سے شارح دوسری بات کو رد کرنا چاہتے ہیں دوسری بات یہ ہے کہ قیام عرض بالعرض کا محال ہونا اس بات پر مبنی ہے کہ قیام کا معنی **تبعیت فی التحیز** ہے حاصل رد یہ ہے کہ قیام کا معنی اختصاص ناعت ہے اختصاص ناعت کا معنی یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان ایسا تعلق ہو جس تعلق کی وجہ سے ایک نعت ہو دوسرا منعوت ہو جیسے کہ بیاض جسم کے ساتھ قائم ہے تو **الجسم الابیض** کہا جاتا ہے

قولہ کما فی اوصاف الباری تعالیٰ الخ: اس عبارت سے شارح دلیل قائم کرتے ہیں اس بات پر کہ قیام کا معنی اختصاص ناعت ہے نہ کہ تحیز دلیل کی تقریر یہ ہے کہ اوصاف باری تعالیٰ قائم ہیں ذات باری تعالیٰ کے ساتھ ایسا تعلق ہے جس تعلق کی وجہ سے اوصاف نعت ہیں ذات باری تعالیٰ منعوت ہیں لیکن تحیز نہیں کیونکہ ذات باری تعالیٰ اور اوصاف باری تعالیٰ کسی بھی طرح متحیز نہیں ہیں۔

قولہ وان انتفاء الاجسام فی کل آن الخ: اس عبارت سے شارح ان لوگوں کے قول کو رد کرنا چاہتے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ بقاء عرض محال ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ جسم ہر آن میں فنا ہوتا ہے اس کی جگہ اس کے

امثال پیدا ہوتے ہیں امثال پیدا ہونے کی وجہ سے ان کے بقاء کا مشاہدہ ہوتا ہے تو یہ بھی بعید از قیاس نہیں کہ اعراض ہر آن میں فناء ہوتے ہیں ان کی جگہ انکے امثال پیدا ہوتے ہیں امثال پیدا ہونے کی وجہ سے ان کے بقاء کا مشاہدہ ہوتا ہے

فائدہ :- جب بقاء اجسام ضروری ہیں باوجود اسکے کہ عدم بقاء بھی جائز ہے عقل کے نزدیک تو بقاء اعراض کا تحکم کرنا بھی ضروری ہے باوجود اس کے کہ عدم بقاء بھی جائز ہے کیونکہ عدم بقاء کا احتمال اجسام اور اعراض دونوں میں موجود ہے کوئی فرق نہیں اس لحاظ سے اجسام اور اعراض میں یہاں تک کہ یہ کہا جائے کہ اجسام باقی ہیں اعراض باقی نہیں جو بھی تفرقہ کا قائل ہو تو وجہ فرق بیان کریں لیکن فرق بیان کرنا ممکن ہے وہ اس طرح کہ عدم بقاء اجسام عقل کے نزدیک ابعد ہے بلکہ محال ہے کیونکہ اگر اجسام باقی نہ ہونگا تو تکلیف ساقط ہوگی قصاص ساقط ہوگا جزاء وسزا ساقط ہوگی بخلاف عدم بقاء اعراض کے کیونکہ اعراض کے تجدد میں کوئی بعد اور استحالہ نہیں ہے اسی وجہ سے بقاء اجسام کا حکم تو لگایا گیا ہے لیکن بقاء اعراض کا حکم نہیں لگایا ہے

(حاشیہ علامہ سیالکوٹی)

نعم تمسکهم فی قیام العرض بسرعة الحرکة الخ الی قوله ولا جسم ۔

ترجمہ :- ہاں فلاسفہ کا قیام عرض بالعرض کے سلسلہ میں حرکت کی سرعت اور اس کے بطوء سے استدلال کرنا درست نہیں کیونکہ یہاں ایسا نہیں ہے کہ ایک چیز حرکت ہو اور دوسری چیز سرعت یا بطوء ہو بلکہ یہاں ایک مخصوص حرکت ہے جو بعض حرکتوں کے مقابلے میں سریع کی جاتی ہے اور دوسری بعض حرکت کے مقابلہ میں بطی کہی جاتی ہے اس سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ سرعت اور بطوء حرکت کے دو مختلف نوع نہیں ہیں کیونکہ انواع حقیقیہ میں اختلاف اور فرق اضافی اور اعتباری نہیں ہوتا ہے۔

:- حل عبارت :-

قوله تمسکهم فی قیام العرض :- فلاسفہ قیام عرض با لعرض کے جواز پر ایک دلیل پیش کرتے ہیں تقریر اس کی یہ ہے کہ حرکت عرض ہے جسم کے ساتھ اور سرعت اور بطوء یہ دونوں عرض ہیں اور دونوں قائم ہیں حرکت کے ساتھ تو قیام عرض بالعرض ثابت ہوگیا۔

قولہ لیس بتمام الخ:- شارح فلاسفہ کی اس دلیل کو رد کر کے فرماتے ہیں کہ یہاں دو چیزیں نہیں ہیں کہ ایک کا نام حرکت ہو اور دوسرے کا سرعت بلکہ ہوتا یہ ہے کہ ایک ہی مخصوص حرکت ہے جو دوسری حرکت کے مقابلہ میں سریع کہلاتی ہے اور دوسری کسی اور حرکت کے مقابلہ میں بطیٔ کہلاتی ہے تو معلوم ہوا کہ حرکت کا سریع یا بطیٔ ہونا ایک اضافی چیز ہے جب سرعت اور بطوء اضافی چیزیں ہیں تو اس سے اس قول کا فساد بھی معلوم ہوا کہ سرعت اور بطوء مطلق حرکت کی دو قسمیں تو قسمیں ہیں یہ قول اس وجہ سے فاسد ہے کہ انواع حقیقیہ میں اختلاف اضافی نہیں ہوتا کیونکہ انسان تو انسان ہے چاہے اسکی اضافت فرس کی طرف کی جائے یا بقر کی طرف ہر نوع کی ذاتیات مختلف ہیں۔

ولا جسم لانہ متركب و متحيز الخ الی قولہ فان قیل:-

ترجمہ:- (اور صانع عالم) جسم نہیں ہے اس لئے کہ جسم مرکب اور متحیز ہوتا ہے اور یہ حدوث کی علامت ہے اور نہ وہ جوہر ہے ہمارے نزدیک تو اس لئے کہ جوہر جزء لا یتجزی کا نام ہے اور وہ متحیز ہے اور جسم کا جزء ہے اور اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہے اور بہرحال فلاسفہ کے نزدیک تو اس لئے کہ اگرچہ انھوں نے جوہر نام قرار دیا ہے ایسے موجود کا جو کسی موضوع اور محل کا تابع نہ ہو خواہ وہ مجرد ہو یا متحیز ہو لیکن انھوں نے اس کو ممکن کی قسم قرار دیا ہے اور اس سے وہ ممکن مراد لیا ہے جو جب بھی پایا جائے کسی موضوع اور محل کے تابع نہ ہو بہرحال جب جسم اور جوہر سے قائم بالذات اور موجود لا فی موضوع مراد لیا جائے تو ان دونوں لفظوں کا صانع عالم پر اطلاق نہ جائز ہے شریعت کے ان لفظوں کو ذکر نہ کرنے کی وجہ سے مرکب اور متحیز کی طرف ذہن سبقت کرنے کے ساتھ اور مجسمہ اور نصاریٰ کے نزدیک جسم اور جوہر کے اطلاق کی طرف جانے کی وجہ سے جس سے اللہ کی پاکی واجب ہے۔

حل عبارت:-

قولہ لانہ متركب الخ: صانع عالم کے جسم نہ ہونے پر شارح دلیل قائم کرتے ہیں کہ ہر جسم مرکب ہوتا ہے جنس اور فصل سے اور ہیولیٰ اور صورت جسمیہ سے اور اجزاء لا یتجزی سے جن اجزاء سے جسم مرکب ہوتا ہے اپنی ترکیب میں ان اجزاء کی طرف محتاج ہوتا ہے اسی طرح سے ہر جسم متحیز ہوتا ہے ہر متحیز حیز کا محتاج ہوتا ہے اور محتاج ہونا یہ حدوث کی علامت ہے اور صانع عالم حدوث سے پاک ہے قدیم ہے صانع عالم سے جسمیت کی نفی پر ایک دلیل یہ ہے کہ واجب تعالیٰ اگر جسم ہوگا یا تو تمام صفات اجسام کے ساتھ متصف ہوگا اس صورت میں ضدین مثلاً حرکت اور سکون کا اجتماع لازم آئیگا یا

صفات اجسام میں سے کسی بھی صفت کے ساتھ متصف نہ ہوگا اس صورت میں ان صفات کا منتفی ہونا لازم آئے گا جو لوازم جسمیت میں سے ہے مثلاً ابعاد ثلاثہ ہونا نیز یہ بھی لازم آئیگا کہ صفت حرکت اور صفت سکون کسی کے ساتھ متصف نہیں ہوگا یا ارتفاع ضدین ہے یا بعض صفت جسمیت کے ساتھ متصف ہوگا بعض کے ساتھ متصف نہیں ہوگا اگر بعض صفات کے ساتھ اتصاف کسی مخصص اور مرجح کی وجہ سے ہے تو واجب تعالیٰ کا اس مخصص اور مرجح کی طرف محتاج ہونا لازم آئیگا اور اگر بغیر کسی مخصص اور مرجح کے ہے تو ترجیح بلا مرجح لازم آئیگا اور یہ سارے لوازم یعنی اجتماع ضدین اور ارتفاع ضدین واجب تعالیٰ کا محتاج ہونا اور ترجیح بلا مرجح سب باطل ہیں لہٰذا واجب تعالیٰ کا جسم ہونا بھی باطل ہے۔ حوالہ بیان الفوائد

قولہ اما عندنا فلانہ اسم الخ - اس عبارت سے شارح صانع عالم کے جوہر نہ ہونے پر دلیل قائم کرتے ہیں حاصل اسکا یہ ہے کہ ہم اشاعرہ کے نزدیک جوہر جزء لا یتجزیٰ کا نام ہے اور جزء لا یتجزیٰ متحیز ہوتا ہے اور جزء ہوتا ہے جسم کیلئے اللہ تعالیٰ متحیز ہونے سے یا کسی جسم کے جزء ہونے سے منزہ ہے اور فلاسفہ کے نزدیک اگرچہ جوہر نام ہے ان موجود کا جو اپنے وجود میں کسی محل اور موضوع کا محتاج نہ ہو اس کے باوجود اللہ تعالیٰ پر جوہر کا اطلاق نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ فلاسفہ نے جوہر کو ممکن کی قسم قرار دیا ہے اور امکان وجوب کے منافی ہے۔

قولہ اما اذا ارید بھما :- اس عبارت سے شارح یہ کہنا چاہتے ہیں کہ اگر جسم اور جوہر کا وہ معنی مراد نہ لیا جائے جو معنی پہلے بیان کیا گیا ہے بلکہ جسم کو معنی قائم بالذات کے ساتھ کیا جائے اور جوہر کا معنی ایسے موجود کا ہو جو اپنے وجود میں سے کسی موضوع اور محل کی طرف محتاج نہ ہو اور پھر بھی جسم اور جوہر کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر نہیں ہوتا ایک تو اس وجہ سے کہ قرآن اور حدیث میں اللہ تعالیٰ پر ان الفاظ کا اطلاق وارد نہیں ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ لفظ جسم اور جوہر سے ذہن ایسے معنی کی طرف سبقت کرتا ہے اور جوہر سے متحیز ہونے کی طرف سبقت کرتا ہے کیونکہ لفظ جسم سے ذہن مرکب کی طرف سبقت کرتا ہے اور جوہر سے تحیز کی طرف اللہ تعالیٰ ترکیب اور تحیز سے منزہ ہے تیسری وجہ یہ ہے کہ فرقہ مجسمہ واجب تعالیٰ کے عام اجسام کی طرح جسم ہونے کی طرف گئے ہیں اسی طرح نصاریٰ واجب تعالیٰ کو ایسا جوہر مانتے ہیں جو تین اجزاء سے مرکب ہے تو لفظ جسم کا اطلاق کرنے میں بظاہر فرقہ مجسمہ کے ساتھ اور لفظ جوہر کا اطلاق کرنے میں نصاریٰ کے ساتھ مشابہت لازمی آئیگی اس لئے اللہ تعالیٰ کو جسم یا جوہر کہنا جائز نہیں۔

فان قیل فکیف یصح اطلاق الموجود والواجب الخ الی قولہ ولا مصور

ترجمہ:- پس اگر کہا جائے کہ پھر موجود اور واجب اور قدیم وغیرہ ان الفاظ کا اطلاق کیسے درست ہے جن کو شریعت نے ذکر نہیں کیا ہے۔ تو ہم کہیں گے اجماع کی وجہ سے اور اجماع بھی دلائل شرعیہ میں سے ہیں اور کبھی یہ جواب دیا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ واجب اور قدیم مترادف الفاظ ہیں اور موجود واجب کیلئے لازم ہے۔ اور جب شریعت کسی زبان کے ایک لفظ کا اطلاق کرے تو وہ کسی زبان کے یا دوسری زبان کے ان الفاظ کے اطلاق کی اجازت ہوتی ہے جو اس کے مترادف ہیں یا اس کے معنی کیلئے لازم ہیں۔ اور اس میں نظر ہے

حل عبارت:

قولہ فان قیل الخ:- اس عبارت سے شارح ایک اعتراض نقل کرکے پھر اس کا جواب دیتے ہیں اعتراض مع جواب یہ ہے اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ پر جسم اور جوہر کا اطلاق اس وجہ سے جائز نہیں کہ شریعت نے ان ناموں کا اطلاق بھی اللہ تعالیٰ پر نہیں کیا تو پھر واجب اور قدیم اور موجود کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر کیسے درست ہوگا جب کہ شریعت نے بھی ان ناموں کا اللہ تعالیٰ پر اطلاق نہیں کیا ہے اسی طرح فارسی زبان میں لفظ خدا کا اطلاق کیسے درست ہوگا اللہ تعالیٰ پر جب کہ شریعت نے اس کا اطلاق نہیں کیا ہے۔

قولہ قلنا:- شارح اعتراض مذکور کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ان ناموں کا اطلاق اجماع سے ثابت ہے اور اجماع دلائل شرعیہ میں سے ہے ارشاد باری تعالیٰ ہے

كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر

حدیث میں ہے **لا تجتمع امتی علی الضلالة**

قولہ وقد یقال:- شارح فرماتے ہیں کہ اس اعتراض کا یہ بھی جواب دیا گیا ہے اللہ تعالیٰ واجب اور قدیم یہ مترادف الفاظ ہیں اور موجود لفظ واجب کے مفہوم کے لئے لازم ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ شریعت کسی ایک زبان کے ایک لفظ کا باری تعالیٰ پر اطلاق کرے تو وہ اسی زبان یا کسی دوسری کسی زبان کے ان الفاظ کی بھی اجازت دیتی ہے جو اس کے مترادف ہیں اور ان الفاظ کی بھی اجازت دیتی ہے جو اس کے معنی کیلئے لازم ہیں لہذا جب شریعت نے باری تعالیٰ پر عربی زبان کے لفظ اللہ کا اطلاق کیا تو اسی عربی زبان کے اندر اس کے مترادف الفاظ مثلاً واجب قدیم اور دوسری زبان کے اندر اس

کے مرادف الفاظ مثلاً فارسی کے لفظ خدا کے اطلاق کی بھی اجازت ہوئی اور جب اطلاق کی اجازت ہوئی تو واجب کا لازم یعنی موجود کی بھی اجازت ہوئی۔

ولا مصور ای ذی صورۃ و شکل الخ الی قولہ ولا یوصف

ترجمہ:۔ صورت اور شکل والا نہیں ہے جیسے انسان یا فرس کی صورت ہوتی ہے اس لئے کہ یہ اجسام کا خاصہ ہے جو انہیں کمیات اور کیفیات اور حدود و نہایات کے احاطہ کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے اور حدود و نہایت والا بھی نہیں ہے اور عدد و کثرت والا بھی نہیں ہے یعنی نہ تو وہ کمیات متصلہ مثلاً مقدار کا محل ہے اور نہ کمیات منفصلہ مثلاً اعداد کا محل ہے اور نہ وہ متبعض اور متجزی یعنی اجزاء اور اجزاء والا ہے اور نہ ان سے مرکب ہے کیونکہ ان سب چیزوں میں احتیاج پایا جاتا ہے جو وجوب کے منافی ہے پھر جس چیز کیلئے اجزاء ہوں اسے ان اجزاء سے تالیف کے اعتبار سے مرکب کہا جاتا ہے اور ان کی طرف تحلیل ہونے کے اعتبار سے متبعض اور متجزی کہا جاتا ہے اور وہ متناہی بھی نہیں ہے اس لئے کہ یہ مقدار اور عدد کی صفت ہے۔

حل عبارت:۔

قولہ ذی صورۃ و شکل:۔ شکل یہ عطف تفسیری ہے۔ صورۃ کیلئے صانع عالم ذی صورۃ اور شکل نہیں فرقہ باطلہ میں سے فرقہ مجسمہ کا یہ کہنا ہے کہ صانع عالم صورۃ انسان پر ہے۔

قولہ لان ذالک الخ:۔ شارح صانع سے صورۃ اور شکل کی نفی پر دلیل قائم کرتے ہیں کہ صورۃ اور شکل اجسام کے خواص میں سے ہیں اجسام کو بواسطہ کمیات یعنی طول و عرض و عمق کے لاحق ہوتے ہیں اور بواسطہ کیفیات مثلاً الوان اور استقامہ اور احاطہ حدود اور نہایت کے لاحق ہوتے ہیں۔

قولہ ولا محدود ولا معدود ۔ یعنی صانع عالم ذی حد و نہایہ بھی نہیں ذی عدد کثرت بھی نہیں۔

قولہ لیس محل للکمیات المتصلہ ۔ یہ تفسیر ہے مصنف کے قول لا محدود اور لا معدود کے لئے یہ بھی جائز ہے کہ تفسیر ہو فقط لا محدود کے لئے۔

قولہ ولا منفصلہ: یہ تفسیر مصنف کے قول لا معدود کے لئے

فائدہ:۔ کم اس عرض کو کہتے ہیں جو لذاتہ تقسیم کو قبول کرتا ہے۔ پھر اس کی دو قسمیں ہیں ایک کم متصل ہے یہ وہ عرض ہے

کہ جب اس کی تقسیم کی جائے تو اس کے دونوں حصوں کے لئے کوئی حد مشترک ہو جو دو حصوں میں سے ہر ایک کی حد مانی جائے جیسے زمانہ خط سطح اور وہ مقدار جو قائم ہوتا ہے جسم کے ساتھ چنانچہ جب ہم خط کو تقسیم کرتے ہیں نقطہ کے ساتھ تو نقطہ حد مشترک ہوگا خط کی دو قسمیں کیلئے اسی طرح جب سطح کو تقسیم کرتے ہیں خط کے لئے تو خط حد مشترک ہوگا دونوں قسمیں کے درمیان اسی طرح جب مقدار جسمی کو تقسیم کرتے ہیں سطح کے ذریعے وغیرہ دوسری قسم کم منفصل ہے وہ عرض ہے کہ جب بھی تقسیم کی جائے تو اس کے دونوں حصوں کیلئے حد مشترک نہ ہو کم منفصل عدد کو کہتے ہیں مثلاً کسی عدد کو اس طرح تقسیم کیا جائے کہ اس کے دو حصے بن جائیں تو ان دونوں حصوں کے درمیان کوئی حد مشترک نہیں جیسے چھ کا عدد ہے اس کو ہم اس طرح تقسیم کریں کہ ایک طرف دو اور دوسری طرف چار ہو تو دو اور چار کے درمیان کوئی حد مشترک نہیں ہے مصنف نے ولا معدود کہہ کر اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ اللہ تعالیٰ جس طرح کمیات متصلہ کا محل نہیں ہے اس طرح کمیات منفصلہ کیلئے بھی محل نہیں ہے۔

قوله ولا متبعض ولا متجز :- شارح اللہ تعالیٰ سے ابعاض اور اجزاء اور ابعاض و اجزاء سے ترکیب کی نفی پر دلیل قائم کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ تبعض اور تجزی اور ترکیب میں احتیاج ہوتا ہے۔ احتیاج کی عدم کو منافی ہے وجوب کے ساتھ

قوله فماله اجزاء :- جس چیز کیلئے اجزاء ہوتے ہیں اس حیثیت سے کہ وہ چیز ان اجزاء سے مؤلف اور ان اجزاء کا مجموعہ ہے اس اعتبار سے اسے مرکب کہتے ہیں اور اس حیثیت سے کہ جب اس چیز کی تحلیل کی جائے تو اس سے یہی اجزاء نکلیں گے اس اعتبار سے اسے متبعض اور متجزی کہتے ہیں۔

ولا یوصف بالمھیة ای المجانسة للاشیاء الخ الی قوله ولا یتمکن :-

ترجمہ :- اور اللہ تعالیٰ ماہیت کے ساتھ متصف نہیں ہے، بہت سے مراد اشیاء کا ہم جنس ہونا ہے اس لئے کہ ہمارے قول ما ہو کا معنی یہ ہے کہ کس جنس سے وہ تعلق رکھتا ہے اور مجانست شریک جنس چیزوں سے ذاتی فصول کے ذریعہ امتیاز واجب کرتی ہے پس ترکیب لازم آئے گی اور نہ وہ کیفیت مثلاً رنگ ذائقہ بو حرارت برودت رطوبت یبوست وغیرہ کیفیات کے ساتھ متصف ہے جو اجسام کی صفات ہیں اور مزاج اور ترکیب کے تابع ہیں۔

:- حل عبارت :-

متکلمین نے نفی کی ہے حکماء اسکو ثابت مانتے ہیں۔

قولہ مما ھو من صفات الاجسام الخ :- شارح فرماتے ہیں کہ مذکورہ کیفیات کے ساتھ متصف ہونا یا اجسام کی صفات میں سے ہیں اور مزاج اور ترکیب کے تابع ہیں اللہ تعالیٰ جسم سے پاک ہے۔

فائدہ:- حکماء کہتے ہیں کہ لون اور طعم اور رائحہ ان اجسام میں پیدا ہوتے ہیں جو اجسام عناصر سے مرکب ہوا اور ان کی اجزاء کا آپس میں آمیزش سے جسم کے اندر ایک کیفیت پیدا ہو جاتی ہے اس کو مزاج کہتے ہیں لیکن وہ جسم جو کہ بسیط ہو غیر مرکب نہ ہو تو وہ ان کیفیات سے خالی ہوتا ہے جیسے پانی بے ہوا ہے آگ جو کہ ان تینوں سے خالی ہو لیکن امام اشعری کے نزدیک ان کیفیات ثلاثہ کا جسم بسیط میں موجود ہونا بھی جائز ہے بلکہ جوہر فرد میں بھی موجود ہو سکتی ہے لیکن شارح نے حکماء کے مذہب کو اختیار کیا ہے اس وجہ سے کہ عادۃ اللہ اس طور پر جاری ہو چکی ہے کہ اجسام بسیطہ میں ان کیفیات کو پیدا نہیں کیے ہیں۔

ولا یتمکن فی مکان لان التمکن عبارۃ عن نفوذ بعد الخ الی قولہ وان لم یکن :-

ترجمہ:- اور وہ کسی مکان میں نہیں ہے اس لئے کہ تمکن سے مراد ایک بعد کا نفوذ اور سرایت کرنا ہے دوسرے ایسے بعد میں جو موہوم یا موجود ہوتا ہے جس کو مکان کہتے ہیں اور بعد سے مراد وہ امتداد ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہوتا ہے یا قائم بذات ہوتا ہے ثبوت خلا کے قائلین کے نزدیک اور اللہ تعالیٰ امتداد اور مقدار سے پاک ہے کیونکہ وہ تجزی اور تقسیم ہونے کو مستلزم ہے پس اگر کہا جائے کہ جوہر فرد متحیز ہے حالانکہ اس کے اندر کوئی بعد نہیں ورنہ اس کا متجزی ہونا لازم آئیگا ہم کہیں گے متمکن اخص ہے متحیز سے اس لئے کہ حیز وہ موہوم خلا ہے جس کے اندر کوئی شئی سمائی ہوئی ہو خواہ وہ شئی امتداد والی ہو یا امتداد والی نہ ہو تو جو دلیل ذکر کی گئی وہ متمکن فی المکان نہ ہونے کی دلیل ہے رہی دلیل اس کے متحیز نہ ہونے کی تو وہ یہ ہے کہ اگر وہ متحیز ہوگا تو یا تو ازل میں متحیز ہوگا ایسی صورت میں حیز کا بھی قدیم ہونا لازم آئے گا یا نہیں ہوگا تو وہ محل حوادث ہوگا نیز یا تو وہ حیز کے مساوی ہوگا یا حیز سے کمتر ہوگا ایسی صورت میں وہ متناہی ہوگا یا حیز سے بڑھا ہوا ہوگا تو متجزی ہوگا

:- حل عبارت :-

قولہ لان التمکن عبارۃ الخ :- اس عبارت سے شارح صانع عالم کا کسی مکان میں نہ ہونے پر دلیل قائم کرتے ہیں لیکن یہ دلیل موقوف ہے چند مقدمات پر پہلا مقدمہ یہ ہے کہ عقلاء کے نزدیک جسم کے اندر ایک امتداد جو قائم ہے جسم کے ساتھ دلیل یہ قائم کرتے ہیں کہ موم کے منجمد ہونے کی صورت میں اسکی امتداد ناقص ہو جاتی ہے اور موم کے پگھلنے کی صورت میں امتداد زیادہ ہو جاتی ہے باوجود اس کے کہ حقیقت جسم اپنی حالت پر ہے معلوم ہوا کہ امتداد ایک عرض زائد ہے حقیقت جسم پر قائم ہے جسم کے ساتھ اور موہوم ہے بعد مادی اور بعد عرضی اور جسم تعلیمی کے ساتھ متکلمین کہتے ہیں کہ یہ بعد موہوم ہے بناء اس بات پر کہ جسم مرکب ہے جواھر فردہ سے بغیر اتصال کے۔

دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ مکان کے بارے میں عقلاء کے مختلف اقوال ہیں ان میں سے معتبر تین اقوال ہیں پہلا افلاطون کا مذھب ہے افلاطون یہ کہتے ہیں کہ مکان بعد موجود مجرد ہوتا ہے اس میں جسم بطریق تداخل نفوذ کرتا ہے اگر جسم اس کو مشغول نہ کرتا تو خلاء محض ہوتا۔

دوسرا مذھب متکلمین کا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ مکان بعد موہوم اور لاشئی محض ہے ان کا مذھب بھی افلاطون جیسا ہے صرف اتنا فرق ہے کہ متکلمین کے نزدیک بعد وہمی ہے تیسرا مقدمہ یہ ہے ہیں کہ وجود خلاء کے بارے میں عقلاء کے درمیان اختلاف واقع ہو چکا ہے متکلمین اور بعض متبعین افلاطون کے نزدیک وجود خلاء جائز ہے اکثر حکماء کے نزدیک وجود خلاء محال ہے اب دلیل کا حاصل یہ ہے کہ جسم اپنے بعد یعنی طول، عرض، عمق کے بقدر جس خلاء کو پر کیے ہوئے ہوتا ہے وہی خلاء اس جسم کا مکان ہے اور اس خلاء یعنی بعد مجرد عن المادہ کے اندر جو کہ قائم بالذات ہے جسم کے بعد نفوذ کرنا اور سما جانا تمکن کہلاتا ہے تمکن کے اس معنی کے لحاظ سے متمکن فی المکان وہی چیز ہوگی جس کے لیے بعد اور امتداد ہو اور بعد اور امتداد کے تجزی اور قابل تقسیم ہونے کی وجہ سے باری تعالیٰ بعد اور امتداد سے پاک ہیں اسی لیے وہ مکان سے بھی پاک ہیں۔

قولہ فان قیل الجوھر الفرد الخ :- اس اعتراض کا معنی تمکن اور تحیز کا اتحاد ہے حاصل اعتراض یہ ہے کہ جوھر فرد یعنی جزء لا یتجزأ متحیز ہے باوجود اس کے کہ اس کے اندر کوئی بعد اور امتداد نہیں ہے کیونکہ اگر جوھر فرد میں بعد اور امتداد ثابت ہو جائے تو پھر وہ جوھر فرد نہیں ہوتا یعنی جزء لا یتجزأ نہ ہوتا بلکہ متجزی ہوتا اور تمکن کا جو معنی بیان کیا ہے اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مکان اور حیز اس چیز کے لیے ہوتے جس کے اندر بعد اور امتداد ہو

قولہ قلنا الخ :- اس عبارت سے شارح اعتراض مذکور کا جواب دیتے ہیں حاصل جواب یہ ہے کہ حیز بھی کبھی ایسا استعمال ہوتا ہے کہ مکان سے عام ہوتا ہے معترض کے پہلے اعتراض کو لیکر جواب دیتے ہیں کہ مکان اخص ہے حیز سے مکان اسی چیز کے لئے ہوگا جس چیز کے لئے بعد اور امتداد ہو حیز عام ہے اس چیز کے لئے بھی ہو سکتا ہے جس کے لئے بعد ہو اور اس چیز کے لئے بھی ہو سکتا ہے جس کے لئے بعد اور امتداد نہ ہو جیسے جوہر فرد تو جوہر فرد متحیز ہے لیکن متمکن نہیں ہے فلا یرد ما مر۔

قولہ فیما ذکر دلیل الخ :- شارح کہتے ہیں کہ جو دلیل ذکر کی گئی ہے وہ اللہ تعالی کے کسی مکان میں متمکن نہ ہونے پر قائم کی گئی ہے نہ کہ کسی حیز میں نہ ہونے پر تو شارح اللہ تعالی کا کسی حیز میں متحیز نہ ہونے پر دو دلیلیں قائم کرتے ہیں پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالی متحیز ہو تو اس میں دو احتمال ہے ایک یہ ہے کہ ازل ہی میں متحیز ہوں ایسی صورت میں حیز کا ازلی ہونا اور قدیم ہونا لازم آئیگا اور یہ باطل ہے کیونکہ حیز تو حادث ہے دوسرا احتمال یہ کہ ازل کے بعد متحیز ہوں یعنی ازل میں حیز معدوم تھا بعد میں موجود ہوا تو حیز حادث ہوا تو باری تعالی کا محل حوادث ہونا لازم آئیگا یہ بھی باطل ہے تو متحیز ہونا باطل ہے

دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر باری تعالی کیلئے حیز ہو تو تین حال سے خالی نہیں یا تو حیز کے مساوی ہونگے یا حیز سے کم ہونگے یا حیز سے زائد ہونگے پہلے دو احتمال اس وجہ سے باطل ہے کہ حیز متناہی ہے اور جو چیز متناہی کے مساوی ہو یا اس سے کم ہو وہ بھی متناہی ہوگی اور باری تعالی کا متناہی ہونا باطل ہے اور تیسرا احتمال اس وجہ سے باطل ہے کہ اس صورت میں باری تعالی کی تجزی لازم آئیگی اس لئے باری تعالی کا بعض حیز کے مطابق ہوگا اور بعض حیز سے زائد ہوگا جب تینوں احتمال باطل ہیں تو باری تعالی کا متحیز ہونا بھی باطل ہے۔

واذا لم یکن فی مکان لم یکن فی جهة الیٰ قولہ ثم ان مبنی :-

ترجمہ :- اور جب وہ کسی مکان میں نہیں ہے تو کسی جہت میں بھی نہ فوق میں اور نہ تحت میں نہ ان دونوں کے علاوہ میں کیونکہ جہات یا تو مکان کے حدود و اطراف ہیں یا عین مکان ہیں کسی اور دوسری چیز کی طرف منسوب ہونے کے اعتبار سے اور اس پر زمانہ نہیں جاری ہوتا اس لئے کہ ہمارے نزدیک زمان سے مراد ایسا امر حادث ہے جس سے دوسرے امر حادث کا اندازہ کیا جائے اور فلاسفہ کے نزدیک مقدار حرکت ہے اور اللہ تعالی اس سے پاک ہے اور جاننا چاہیئے کہ

مصنف نے تنزیہات کے باب میں تو بعض کو ذکر کیا ہے ان میں سے بعض دوسرے بعض سے بے نیاز کر دیتی ہے مگر انھوں نے تنزیہ کے باب میں واجب تعالیٰ کو حق ادا کرنے کے لیے تفصیل اور وضاحت کرنے اور مشبہ اور مجسمہ اور تمام گمراہ اور سرکش فرقوں کو کامل اور مضبوط طریقہ پر رد کرنے کا ارادہ کیا اس بنا پر الفاظ مترادفہ کے تکرار کی اور ان چیزوں کی تصریح کی کوئی پرواہ نہیں کی جو التزاماً معلوم ہو چکی تھی۔

حل عبارت

قولہ وانہ لم یکن : یہ دوسرا مسئلہ ہے اس کو شارح نے ذکر کیا کہ جب باری تعالیٰ مکان میں نہیں تو جہت میں بھی نہیں شارح نے شرط اور اجزاء کو ذکر کرکے مصنف کی طرف سے عذر پیش کی کہ مصنف نے اس مسئلہ کو اس وجہ سے بیان نہیں کی کہ مصنف کے قول ولا متمکن فی مکان سے نفی جہت بھی خود بخود ہو جاتی ہے۔

قولہ لا علو ولا سفل - یہ دونوں لفظ عین اور سین کے کسرہ کے ساتھ ہیں۔

قولہ ولا غیرھما - غیر سے مراد جانب شرقی اور غربی اور جنوب اور شمال ہیں۔

قولہ لانہا اما حدود و اطراف :- اس مقام کی توضیح یہ ہے کہ جہت کا اطلاق دو معنی پر ہوتا ہے ایک منتہی اشارات پر اور دوسرا نفس امکنہ پر پہلا مذہب حکماء کا ہے دوسرا مذہب متکلمین کا ہے۔

حکماء کہتے ہیں کہ جہت موجود ہے اس پر چند دلائل پیش کرتے ہیں کہ جہت کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے اشارہ حسیہ کے ساتھ دوسری دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ متحرک اپنی حرکت سے جہت کی طرف قصد کرتا ہے حالانکہ معدوم کی طرف اشارہ کرنا یا معدوم کا قصد کرنا یہ محال ہے تو معلوم ہوا کہ جہت موجود ہے پھر حکماء یہ کہتے ہیں کہ جہت حقیقیہ فوق اور تحت ہے۔ فوق اور تحت کے علاوہ جو جہات ہیں جیسے یمین شمال وہ وضع شخص کے تغیر کی وجہ سے مختلف ہوتے ہیں متکلمین کہتے ہیں کہ جہت وہ نہیں جس کو حکماء نے ذکر کیا بلکہ جہات نفس امکنہ ہیں اضافت کی حیثیت سے فلک اول فوق ہے نسبت کرتے ہوئے زمین کی طرف اور تحت ہے نسبت کرتے ہوئے فلک ثانی کی طرف تو اشارہ حسیہ اور مقصد متحرک وہ نفس امکنہ کی طرف ہے ماحصل یہ ہے کہ جہت چاہے حدود اور اطراف ہو یا امکنہ ہو جیسے کہ متکلمین کا مذہب ہے جب مصنف نے یہ کہا کہ باری تعالیٰ امکان سے پاک ہے تو عوارض امکان سے بھی پاک ہے۔

قولہ لان الزمان عندنا الخ:- اس عبارت سے شارح باری تعالیٰ کو زمان سے پاک ہونے پر دلیل

منافی ہیں کیونکہ ان باتوں میں حدوث اور امکان کا شائبہ ہے جیسا کہ ہم اس کی طرف اشارہ کر چکے ہیں ان دلائل پر نہیں جس کی طرف مشائخ گئے ہیں مثلاً کہ عرض کا معنی اس چیز کے ہیں جس کا بقاء محال ہو اور جوہر کا معنی اس چیز کے ہیں کہ جس سے کوئی چیز مرکب ہوتی ہو اور جسم کے معنی اس چیز کے ہیں جو دوسری چیزوں سے مرکب ہوتی ہو لوگوں کے اس قول کے دلیل ہونے کی وجہ سے کہ یہ اس سے زیادہ جسیم ہے اور یہ کہ اگر واجب تعالیٰ مرکب ہوں گے تو ان کے اجزاء یا تو صفات کمال کے ساتھ متصف ہوں گے تو تعدد قدماء اور حدوث لازم آئے گا اور نیز یا تو تمام صورتوں، شکلوں، مقداروں، اور کیفیتوں کے ساتھ متصف ہوں گے تو اجتماع اضداد لازم آئے گا یا بعض کے ساتھ متصف ہوں گے اور ان حالتوں میں سب ہم مرتبہ ہیں مفید مدح اور مفید نقص ہونے میں اور محدثات کا ان پر دلالت نہ کرنے میں تو وہ مخصص کا محتاج ہوگا اور غیر کی قدرت میں داخل ہوگا برخلاف علم و قدرت جیسی صفات کے کہ یہ صفات کمال ہیں محدثات ان کے ثبوت پر دلالت کرتے ہیں اور ان کے اضداد صفات عیب ہیں محدثات کی ان کے ثبوت پر دلالت نہیں پائی جاتی ہے اس لئے کہ یہ کمزور استدلالات ہیں جو طلبہ کے عقائد کو کمزور کرتے ہیں اور طعنہ زنوں کا میدان وسیع کرتے ہیں ان کے یہ کہنے کی وجہ سے کہ یہ بلند پایہ مسائل ان جیسے کمزور دلائل پر مبنی ہیں۔

حل عبارت

قوله ثم ان مبنى التنزيه الخ :- شارح فرماتے ہیں کہ مذکورہ باتوں سے باری تعالیٰ کا پاک ہونا یعنی عرض ہونے سے جسم ہونے سے صورت ہونے سے اور شکل والا ہونے سے وغیرہ اس بات پر مبنی ہے کہ یہ باتیں اس کے واجب الوجود ہونے کے منافی ہیں۔ کیونکہ ان باتوں میں حدوث و امکان ہونے کا شائبہ ہے۔

قوله لا على ما ذهب اليه الخ :- شارح فرماتے ہیں کہ ذات باری تعالیٰ سے مذکورہ چیزوں کی نفی پر مشائخ نے جو دلائل ذکر کئے ہیں ان دلائل پر مذکورہ چیزوں کی نفی مبنی نہیں ہے۔

قوله من ان معنى العرض :- یہ مشائخ کی دلیل ہے جو باری تعالیٰ کے عرض نہ ہونے پر قائم کرتے ہیں حاصل اس کا یہ ہے کہ عرض کا معنی باعتبار لغت کے یہ ہے کہ جس کا بقاء ممتنع ہو جیسے کہ کہا جاتا ہے هذا امر عارض یعنی یہ ایسا امر ہے جس کے لئے قیام نہیں اسی طرح کہا جاتا ہے هذه الصفة عارضة یعنی یہ صفت اصلی نہیں اسی طرح بادل کو بھی عارض کہتے ہیں کیونکہ بادل جلدی سے زائل ہو جاتا ہے۔

قولہ ومعنی الجوھر الخ: یہ مشائخ کی دلیل ہے باری تعالیٰ کے جوہر نہ ہونے پر حاصل اس کا یہ ہے کہ جوہر اس کو کہتے ہیں جس سے غیر مرکب ہو جیسے کہ کہتے ہیں خلق اللہ عالم ؛ جسام من جواہر بلحاظ کلا کلف الا رضین۔

قولہ ومعنی الجسم ما یترکب الخ: یہ مشائخ کی دلیل ہے جو باری تعالیٰ کے جسم نہ ہونے پر قائم کرتے ہیں حاصل اس کا یہ ہے کہ جسم اس کو کہتے ہیں جو غیر سے مرکب ہو کیونکہ کہا جاتا ہے ھذا اجسم من الآخر اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ جسم اس جسم سے زیادہ اجزاء والا ہے اور یہ جسام اس جسم سے حجم میں بڑا ہے اس سے معلوم ہوا کہ جسم اجزاء سے مرکب ہوتا ہے۔

قولہ وان الواجب: یہ مشائخ کی دلیل ہے جو باری تعالیٰ کے مرکب نہ ہونے پر قائم کرتے ہیں حاصل اس کا یہ ہے کہ اگر واجب تعالیٰ اجزاء سے مرکب ہو تو وہ اجزاء یا تو تمام صفات کمال کے ساتھ متصف ہوں گے اور تمام صفات کمال میں اعظم وجوب ہے اس صورت میں تعدد وجباء لازم آئے گا اور تعدد وجباء باطل ہے یا تمام صفات کمال کے ساتھ متصف نہیں ہوں گے تو نقص یا حدوث لازم آئیگا اور باری تعالیٰ ہر قسم کے نقص اور حدوث سے پاک ہے۔

قولہ وایضاً اما ان یکون علیٰ جمیع الصور الخ: یہ مشائخ کی دلیل ہے کہ واجب تعالیٰ صورت مقدار اور کیفیت نہیں ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ اگر باری تعالیٰ صورت، مقدار اور کیفیت کے ساتھ متصف ہوگا تو یا تو تمام صور متضادہ وغیرہ کے ساتھ متصف ہوگا یا بعض کے ساتھ متصف ہو تو اجتماع اضداد لازم آئیگا اور اگر بعض کے ساتھ متصف ہے بعض کے ساتھ نہیں تو باری تعالیٰ کا محتاج ہونا اور غیر کی قدرت کے تحت داخل ہونا لازم آئے گا کیونکہ اگر باری تعالیٰ انہیں سے بعض کے ساتھ متصف ہو تو کسی مخصص کا محتاج ہوگا جو ان بعض کو اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص کرے اور جو مخصص کا محتاج ہوتا ہے وہ اس مخصص کی قدرت کے تحت داخل ہوتا ہے تو باری تعالیٰ کا غیر کی قدرت کے تحت داخل ہونا لازم آئیگا اور یہ باطل ہے تو معلوم ہوا کہ باری تعالیٰ کیلئے کوئی صورت اور مقدار اور کیفیت نہیں ہے۔

قولہ بخلاف مثل العلم والقدرۃ الخ: شارح کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کی صفت علم اور قدرت اور حیات یہ باری تعالیٰ کے لئے ثابت ہیں اور انکا ثبوت کسی مخصص اور مرجح کا محتاج نہیں ہے کیونکہ یہ صفات کمال ہیں محدثات ان کے ثبوت پر دلالت کرتے ہیں کیونکہ عالم کو ایسے عجیب طرز و طریقہ پر بنانے والے کیلئے ضروری ہے کہ وہ ذات حی ہو علیم ہو۔

قولہ والجوارح :- یعنی وہ نصوص جو اعضاء پر دال ہیں جیسے نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے **قلب المؤمن بین اصبعین من اصابع الرحمن**

قولہ وبان کل موجودین الخ :- اس عبارت سے عقلی دلیل پیش کرتے ہیں حاصل اس کا یہ ہے کہ جو بھی دو موجود فرض کئے جائیں تو وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو دونوں ایک دوسرے کے ساتھ متصل ہوں گے یا دونوں ایک دوسرے سے منفصل ہوں گے جہت میں مثلاً ایک اگر جانب جنوب میں ہے تو دوسرا جانب شمال میں ہوگا اسی طرح دونوں موجود فرض کریں کہ ایک موجود عالم ہے دوسرا موجود باری تعالیٰ ہے تو جو دو احتمال پہلے موجودین میں فرض کئے تھے یہی دو احتمال عالم اور باری تعالیٰ میں بھی موجود ہیں ان دو احتمالین میں سے پہلا احتمال تو اس وجہ سے باطل ہے کہ باری تعالیٰ نہ تو عالم کے اندر حلول کرنے والے ہیں اور نہ باری تعالیٰ عالم کیلئے محل ہیں کیونکہ حال اور محل میں سے ہر ایک دوسرے کی طرف محتاج ہوتا ہے اور باری تعالیٰ احتیاج سے پاک ہے جب احتمال اول باطل ہو گیا تو احتمال دوم متعین ہو گیا یعنی باری تعالیٰ عالم سے منفصل ہے اور عالم کے مخالف جہت میں ہوں گے اور جو چیز جہت میں ہوتی ہے وہ متحیز ہوتی ہے تو باری تعالیٰ متحیز بھی ہوں گے اور متحیز جسم ہوتا ہے لہذا باری تعالیٰ جسم ہوں گے۔

قولہ والجواب ان ذلک الخ :- اس عبارت سے شارح فرقہ مجسمہ کی دلیل عقلی کا جواب دیتے ہیں حاصل جواب کا یہ ہے کہ یہ کہنا کہ دو موجود متصل ہوں گے یا منفصل یہ وہم کا حکم ہے عالم محسوس کے دو موجود پر متصل یا منفصل کا حکم لگایا گیا تھا باری تعالیٰ چونکہ غیر محسوس ذات ہے پر وہ حکم لگانا جائز نہیں ہے۔

قولہ علی ما هو دأب السلف :- دأب کا معنی عادت کے ہے یعنی جیسا اہل اللہ متقین کی عادت ہے صحابہ کرام میں سے تابعین اور تبع تابعین میں سے۔

قولہ لمطاعن الجاهلين :- جاهلین سے مراد مجسمہ ہے جو یہ کہتے ہیں کہ اہل حق کا مذہب نصوص کے خلاف ہے۔

قولہ وجذب بالضبع القاصرين :- جذب کا معنی ہے کھینچنا ضبع کا معنی ہے بازو اس عبارت میں شارح نے ضعفاء مسلمین کی تشبیہ دی ہے اس شخص سے جو ڈوب رہا ہو پھر کھڑے ہونے کی طاقت نہ رکھتا ہو محتاج ہو تو ہوا اس شخص کی طرف سے جو اس کو ہاتھ سے پکڑے خلاصہ کلام یہ ہے کہ یہ نصوص موہوم ہیں متشابہات کے بارے میں جو مذہب

ہیں ایک مذہب سلف کا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ متشابہات سے اللہ تعالیٰ کی جو بھی مراد ہے اس پر ایمان لانا چاہیے اور متشابہات کے علم کو اللہ کے حوالے کرنا ہے اور نصوص جو ید، عین یا ید یا استواء کے الفاظ آئے ہوئے ہیں یہ تمام اللہ تعالیٰ کیلئے صفات ہیں ہم ان کے معنے کو نہیں سمجھتے ہیں دوسرا مذہب متاخرین کا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ متشابہات کی ایسی تفسیر کرنی چاہیے جو باری تعالیٰ کے ساتھ لائق ہو کیونکہ متاخرین کے زمانے میں مذاہب فاسدہ مشہور ہو گئے تھے اور فرقہ مشبہ عام مسلمانوں کو گمراہ کرنے کے در پے تھے تو متاخرین نے حفاظت دین کیلئے طرز متشابہات کی تفسیر بیان کی۔

ولا يشبهه شئ اى لا يماثله الخ الى قوله قال في البداية

ترجمہ - اور کوئی شئی اس کے مشابہ نہیں یعنی مماثل نہیں ہے بہر حال جب مماثلت سے حقیقت میں ایک ہونا مراد لیا جائے تب تو ظاہر ہے اور بہر حال جب اس سے دو چیزوں کا چیزوں کا اس طرح ہونا مراد لیا جائے کہ دونوں میں سے ایک دوسرے کا قائم مقام ہو سکے یعنی دونوں میں سے ہر ایک صلاحیت رکھے اس کام کی جس کی دوسرا صلاحیت رکھتا ہے تو اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے اوصاف مثلاً علم قدرت وغیرہ مخلوقات کے اوصاف سے اس قدر عظیم تر بلند و بلند ہیں کہ ان دونوں کے درمیان کوئی مناسبت ہی نہیں

حل عبارت

قوله لا يماثله :- شارح نے مشابہت کی تفسیر مماثلت کے ساتھ کی کیونکہ مشابہت کا مشہور معنی اتحاد فی الکیف ہے جیسے آگ اور آفتاب کا کا روشنی میں کا فور اور کاغذ کا سفیدی میں اتحاد مشابہت ہے یہ کیونکہ ذات باری تعالیٰ میں غیر متصور ہے تو اس کی نفی غیر مستحسن ہے ذات باری تعالیٰ میں اس وجہ سے غیر متصور ہے کہ یہ مفروض کیف میں ہے ہے اور باری تعالیٰ چونکہ کسی کیفیت کے ساتھ متصف نہیں جیسے کہ پہلے والا بالکیفیۃ گزرا اسکی نفی کر دی ہے

قوله اما اذا اريد الخ .- شارح یہ کہنا چاہتے تھے کہ اگر مماثلت سے مراد اتحاد فی الحقیقۃ سے مراد اتحاد فی النوع ہے اتحاد فی النوع کے معنی ہیں کہ دو چیزوں کا تمام ذاتیات میں شریک ہونا صرف عوارض مخصصہ کی وجہ سے ہے جیسے زید اور عمر ذاتیات یعنی حیوانیت اور ناطقیت میں دونوں متحد ہے لیکن عوارض مخصصہ کی وجہ سے مختلف ہے اس معنی کے لحاظ سے باری تعالیٰ کے مماثل نہ ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ اگر اس معنی کے لحاظ سے باری تعالیٰ کے لئے مماثل ثابت ہو جائے تو یہ مستلزم ہوگا۔ تعدد واجب کیلئے جو کہ منافی ہے توحید کی۔ مماثلت کا ایک معنی یہ بھی ہے کہ دو چیزیں اس طرح ہو کہ

ایک دوسرے کے قائم مقام ہو سکتی ہوں۔ اور ہر ایک میں ان کا من مماثلت رکھتی ہو جس کی دوسرے کے اندر صلاحیت بھی ہو سے اس مادہ کے لحاظ سے بھی باری تعالیٰ کا کوئی مماثل نہیں ہے کیونکہ کوئی شی کسی صفت میں باری تعالیٰ کے قائم مقام نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے اوصاف مخلوق کے اوصاف سے اتنے عظیم تر ہیں کہ ان دونوں کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے۔

قال فی البدایہ ان العلم منا الخ الی قولہ ولا یخرج عن علمہ

ترجمہ: ہدایہ میں ہے کہ ہمارا علم موجود ہے اور عرض ہے اور حادث اور ممکن الوجود اور ہر زمانہ میں کی متجدد اور متغیر ہوتا ہے پھر جب ہم علم کو خدا کی صفت مانتے ہیں تو وہ موجود ہے اور قدیم صفت ہے اور واجب الوجود ہے ازل سے ابد تک ہمیشہ رہنے والا ہے پس وہ مخلوق کے علم کے ساتھ کسی بھی وصف میں مماثلت نہیں رکھتا۔ صاحب ہدایہ کا کلام ہے اور انہوں نے اس بات کی بھی صراحت کی ہے کہ مماثلت ہمارے نزدیک تمام اوصاف میں اشتراک سے ثابت ہوتی ہے یہاں تک کہ اگر وہ ایک وصف میں بھی وہ ایک دوسرے سے مختلف ہو جائیں تو مماثلت نہیں رہے گی اور شیخ ابو المعین نے تبصرہ میں کہا ہے کہ ہم اہل لغت کو دیکھتے ہیں کہ یہ کہتے ہیں کہ زید فقیہ میں عمرو کا مثل ہے جب وہ اس میں اس کا مساوی ہو اور اس بات میں اس کا قائم مقام ہو سکتا ہو اگرچہ ان دونوں کے درمیان بہت سے اوصاف میں اختلاف ہو اور اشعری جو یہ کہتے ہیں کہ تمام اوصاف میں مساوات کے بغیر مماثلت نہیں ہو سکتی غلط ہے کیونکہ نبی نے فرمایا کہ گندم کو گندم کے بدلے بیچو اس حال میں کہ ایک دوسرے کا مثل ہو اور صرف مساوات فی الکیل مراد لیں اگرچہ وزن اور دانوں کے تعدد اور سختی اور نرمی میں تفاوت ہو اور ظاہر یہ ہے کہ کوئی تعارض ہے کیونکہ اشعری کی مراد اس چیز میں پوری طرح مساوات ہے جس میں مماثلت مطلوب ہے جیسے مثال کے طور پر کیل میں اور اسی معنی پر صاحب ہدایہ کے کلام کو بھی محمول کیا جانا مناسب ہے ورنہ دو چیزوں کا تمام اوصاف میں اشتراک اور ان دونوں کا پوری طرح برابر ہونا تعدد کو ختم کر دے گا پھر تماثل کا کیسے تصور کیا جا سکتا ہے۔

قولہ قال فی الہدایۃ: اس کا قائل امام نور الدین احمد بن محمود البخاری ہے جو مشہور امام صابونی کے ساتھ اس قول کو نقل کرنے سے شارح کا مقصد تائید ہے اس بات کی جو شارح نے پہلے ذکر کی تھی کہ اللہ تعالیٰ کے اوصاف اور مخلوق کے اوصاف میں کوئی مناسبت نہیں ہے۔

امام صابونی کے قول کا حاصل یہ ہے کہ علم مخلوق عرض ہے حادث ہے اور جائز الوجود ہے ہر زماں میں متجدد ہونے والا ہے لیکن اللہ تعالیٰ کا علم قدیم صفت ہے واجب الوجود ہے لہٰذا علم خلق کسی وصف میں علم حق کا مماثل نہیں ہو سکتا ہے۔

قولہ فقد صرح ۔ یعنی صاحب ہدایہ نے اس بات پر تصریح کی ہے کہ مماثلت بین الشیئین کیلئے ضروری ہے کہ تمام اوصاف میں شرکت ہو، اگر کسی ایک وصف میں بھی اشتراک منتفی ہوگی تو مماثلت منتفی ہو جاتی ہے۔

فائدہ ۔ علامہ عبد العزیز پرھاروی نے لکھا ہے کہ اس مقام کی تفسیر میں مختلف اقوال ہیں ایک قول یہ ہے کہ شارح کی مراد صاحب ہدایہ کے کلام میں تناقض بیان کرنا ہے کیونکہ صاحب ہدایہ نے کہا ہے **فلا یماثل علم الحق علم الخلق بوجه من الوجوه** یہ دلالت کرتا ہے اس بات پر کہ مماثلت کیلئے بعض وجوہ میں اشتراک کافی ہے اور دوسری جگہ پر صاحب ہدایہ کہتے ہیں کہ **المماثلة لا تحصل الا بالا اشتراک فی جمیع الاوصاف** ۔ دوسرا قول یہ ہے کہ جرح ، مجہول کا صیغہ ہے تو پھر معنی یہ ہوگا کہ علماء نے اس بات پر تصریح کی ہے کہ اس وقت پھر شارح کا مقصد صاحب ہدایہ اور دیگر علماء کے اقوال میں تناقض اور تعارض بیان کرنا ہے۔

قولہ قول الشیخ ابو المعین ۔ شیخ ابو المعین نے لغت سے استدلال کرتے ہوئے کہا ہے کہ اہل لغت اس قول کو جائز رکھتے ہیں کہ **زید مثل عمر و فی الفقه** عمر و فقہ میں زید کے ساتھ مساوی ہے اگرچہ زید اور عمر میں بہت سے وجوہ میں اختلاف موجود ہو مثلاً شکل صورت قد و قامت عادات وغیرہ تو شیخ ابو المعین کے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ مماثلت کیلئے جمیع وجوہ اوصاف میں اتحاد ضروری نہیں بلکہ بعض اوصاف میں اتحاد ضروری نہیں ہے بلکہ بعض اوصاف میں اشتراک کافی ہے نیز شیخ ابو المعین شیخ ابو الحسن اشعری پر رد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ شیخ ابو الحسن اشعری نے جو یہ کہا ہے کہ مماثلت کیلئے تمام اوصاف میں مساوات ضروری ہے یہ قول غلط ہے کیونکہ نبی اقدس ﷺ نے فرمایا الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل الخ یعنی گندم کے بدلے میں گندم کو فروخت کرو اس حال میں دیے جانے والے گندم اور لیے جانے والے گندم کے درمیان مماثلت ہو اس حدیث میں نبی کریم ﷺ نے مماثلت سے صرف کیل میں برابری مراد لیا اگرچہ گندم کے وزن اور دانوں کے تعداد اور سختی ونرمی میں برابری نہ ہو۔

قولہ والظاهر انه ۔ اس عبارت سے شارح شیخ ابو المعین اور امام ابو الحسن اشعری کے قول میں تطبیق دیتے

ہیں کہ ان دونوں قولین میں کوئی تعارض نہیں کیونکہ شیخ ابوالحسن اشعری نے جو یہ کہا ہے کہ مماثلت کی تحقیق ضروری ہے شیخ کا مراد یہ ہے کہ اس چیز میں مکمل برابری ضروری ہے جس چیز میں مماثلت مطلوب ہے جیسے الحنطہ بالحنطہ والی حدیث میں کیل میں مماثلت مطلوب ہے لہذا کیل میں دونوں کا برابر ہونا ضروری ہے۔

ولا يخرج عن علمه وقدرته شئى الخ الى قوله وله صفات

ترجمہ:۔ اور کوئی بھی شئی اس کے علم اور اس کی قدرت سے باہر نہیں کیونکہ بعض چیزوں سے جاہل ہونا اور بعض چیزوں سے عاجز ہونا نقص ہے اور تخصیص کی طرف محتاج ہونے کا موجب ہے علاوہ اس کے نصوص قطعیہ اس کے علم وقدرت کے عام ہونے کا اعلان کر رہے ہیں پس وہ ہر شئی کا علم رکھنے والا اور ہر شئی پر قدرت والا ہے ایسا نہیں جیسا کہ فلاسفہ کہتے ہیں کہ وہ جزئیات کو نہیں جانتا اور نہ وہ ایک سے زائد پر قدرت رکھتا ہے اور جیسا کہ دھریہ کہتے ہیں کہ وہ اپنی ذات کو نہیں جانتا اور جیسا کہ نظام کہتا ہے کہ وہ جہل اور قبح پیدا کرنے پر قادر نہیں ہے اور جیسا کہ بلخی نے کہا وہ بندے کے مقدور کے مثل پر قادر نہیں ہے اور جیسا کہ عام معتزلہ کہتے ہیں کہ وہ عین اس چیز پر قادر نہیں جو بندہ کا مقدور ہے۔

حل عبارت

قولہ:۔ لان الجهل بالبعض:۔ اس عبارت سے شارح دلیل قائم کرتے ہیں مصنف کے اس دعوٰی پر کہ اللہ تعالیٰ کے علم اور قدرت سے کوئی شئی خارج نہیں دلیل کا حاصل یہ ہے کہ بعض اشیاء کا باری تعالیٰ کے علم سے خارج ہونا ان بعض سے باری تعالیٰ کے جہل کو مستلزم ہے اسی طرح بعض اشیاء کا باری تعالیٰ کی قدرت سے خارج ہونا ان بعض سے باری تعالیٰ کے عجز کو مستلزم ہے اور باری تعالیٰ کا جہل بالبعض اور عجز عن البعض نقص ہے اور اللہ تعالیٰ تمام نقائص سے پاک ہے اسی طرح باری تعالیٰ کا بعض اشیاء کو جاننا اور بعض کو نہ جاننا اسی طرح بعض پر قادر ہونا اور بعض پر قادر نہ ہونا یہ مستلزم ہے اس بات کے لئے کہ باری تعالیٰ مرجح اور مخصص کا محتاج ہو تو باری تعالیٰ کا غیر کی طرف محتاج ہونا لازم آئے گا جو اس کے واجب الوجود ہونے کے منافی ہے۔

قولہ:۔ لا كما يزعم الفلاسفة الخ:۔ فلاسفہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ جزئیات مجردہ عن المادہ کو تو جانتے ہیں جیسے عقول ونفوس لیکن جزئیات مادیہ کو نہیں جانتے ہیں چاہے جزئیات مادیہ متغیرہ ہو جیسے زید عمر یا جزئیات مادیہ غیر

دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ قبیح کو پیدا کرنا یا تو اس کے قبح کو جاننے کے ساتھ ہوگا تو یہ شر ہے یا اس کے قبح کو نہ جاننے کے ساتھ ہوگا تو یہ جہل ہے اللہ تعالیٰ جہل سے بھی پاک ہے شر سے بھی پاک ہے۔

قوله ولا كما يزعم البلخي :- اس کا قول یہ ہے کہ جس چیز پر بندہ قادر ہے اس کے مثل پر باری تعالیٰ قادر نہیں ہے ورنہ بندہ کا باری تعالیٰ کا مماثل ہونا لازم آئیگا ساتھ ساتھ یہ بھی کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ جب کسی جوہر کو حرکت دیتے ہیں پھر بندہ اس جوہر کو حرکت دے دیں تو یہ دونوں حرکتیں غیر متماثل ہیں ماہیت کے اعتبار سے مختلف ہیں دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ فعل عبد یا تو صلاح پر مشتمل ہوگا یا فساد پر مشتمل ہوگا یا کسی چیز پر مشتمل نہیں ہوگا اگر صلاح پر مشتمل ہو تو طاعت ہے اگر فساد پر مشتمل ہو تو معصیت ہے اگر کسی پر مشتمل نہ ہو تو عبث ہے اور حق سبحانہ کا فعل ان تمام شقوں سے منزہ ہے اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اللہ کی قدرت ازلی ہے اور قدیم ہے بندہ کی قدرت ممکن ہے اور حادث ہے لہذا بندہ کی قدرت اور اللہ تعالیٰ کی قدرت میں کوئی مماثلت نہیں۔

قوله ولا كما يزعم المعتزلة ۔ معتزلہ میں سے ابوعلی جبائی اور اس کے بیٹے ابی ہاشم کا قول یہ ہے کہ جس چیز پر بندہ قادر ہے بعینہ اس چیز پر باری تعالیٰ کو قدرت نہیں ہے ورنہ مقدور واحد کا تحت القدرتین دخول لازم آئیگا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مقدور واحد کا تحت القدرتین دخول اس وقت ناجائز ہے اگر ایک ہی جہت سے ہو لیکن یہاں تو جہت مختلف ہے کیونکہ مقدور بندہ کی قدرت کے تحت داخل ہے من حیث الکسب اور باری تعالیٰ کی قدرت کے تحت داخل ہے من حیث الخلق۔

وله صفات لما ثبت من الله تعالى عالم قادر حي الخ الى قوله وليس النزاع

ترجمہ: اور خاص اس کے لئے چند صفات ہیں کیونکہ یہ بات ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم قادر حی وغیرہ ہیں اور یہ بات معلوم ہے کہ ان الفاظ میں سے ہر ایک واجب کے مفہوم سے زائد وصف پر دلالت کرتا ہے اور یہ سب مترادف الفاظ نہیں ہیں اور یہ اسم مشتق کا کسی چیز پر صادق آنا اس کے لئے ماخذ اشتقاق کے ثبوت کا تقاضا کرتا ہے لہذا اس کے لئے علم حیات قدرت وغیرہ صفات ثابت ہے ایسا نہیں جیسے کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ وہ عالم ہے اس کے لئے علم ثابت نہیں ہے اور قادر ہے اس کے لئے قدرت ثابت نہیں ہے وغیرہ ذالک اس لئے کہ یہ تو صریح محال ہے جو ایسے ہو کہنے کے درجے میں ہے کہ سیاہ تو ہے لیکن اس کے اندر سیاہی بالکل نہیں ہے اور نصوص بھی اس علم وقدرت وغیرہ کے ثبوت پر شاہد ہیں

اور متکلم اقول با صدور بھی اس علم وقدرت کے ثبوت پر دلالت کرتے ہیں نہ کہ محض اس کا فاعل اور تام ہونے پر۔

(حل عبارت)

قولہ ولہ صفات: اس میں لہ جار مجرور کی تقدیم مفید للحصر ہے یعنی اس کے لئے مخصوص کچھ صفات ہیں ان صفات میں باری تعالیٰ کے ساتھ مخلوق صرف اشتراک اسمی رکھتی ہے مثلاً صفت علم مخلوق کے لئے بھی ثابت ہے لیکن فرق یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا علم قدیم ہے اور مخلوق کا علم حادث ہے = پھر اشاعرہ یہ کہتے ہیں کہ صفات باری تعالیٰ زائد ہیں ذات باری تعالیٰ پر اشاعرہ کی دلائل اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ مفہوم صفات زائد ہیں مفہوم ذات پر۔ اس بات پر دلالت نہیں کرتے ہیں کہ حقائق صفات زائد ہیں حقیقت ذات پر = حکماء صوفیاء معتزلہ کہتے ہیں کہ صفات باری تعالیٰ عین ذات باری تعالیٰ ہے یعنی جس چیز کے بارے میں یہ گمان کی جائے کہ یہ چیز صفات سے صادر ہو سکتی ہے تو وہ چیز ذات مقدسہ سے صادر ہو سکتی ہے

قولہ لنا ثبت: یہاں سے شارحؒ ثبوت صفات پر پہلی دلیل قائم کرتے ہیں حاصل اس کا یہ ہے کہ شرعاً اور عقلاً یہ بات ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات عالم ہے قادر ہے حی ہے متکلم ہے سمیع ہے بصیر ہے اور عرف اور لغت کے رو سے یہ بات بھی معلوم ہے کہ عالم قادر وغیرہ واجب کے مفہوم سے زائد معنی پر دلالت کرتے ہیں کیونکہ اگر قادر عالم وغیرہ صفات واجب کے مفہوم سے زائد معنی پر دلالت نہ کرتے تو واجب پر ان کا حمل صحیح نہ ہوتا کیونکہ حمل مقتضی ہے تغایر کے لئے جب صفات کا مفہوم واجب کے مفہوم سے زائد نہ ہو تو شئی کا اپنے ذات پر حمل ہونا لازم آئیگا جو کہ باطل ہے۔

قولہ ولیس الکل الفاظ المترادفۃ: اس عبارت سے شارحؒ دوسری دلیل قائم کرتے ہیں اس بات پر کہ علم

اور

قدرت واجب کے مفہوم سے زائد معنی پر دلالت کرتے ہیں حاصل اس کا یہ ہے کہ اگر علم اور قدرت عین ذات ہو تو علم اور قدرت کا مفہوم ایک بنا جب دونوں کا مفہوم ایک بنا تو دونوں میں ترادف لازم آیا جب علم اور قدرت میں ترادف ہوا تو عالم اور قادر میں ترادف ہوا حالانکہ ترادف باطل ہے۔

قولہ وان صدق المشتق علی شیئ: اس عبارت سے شارحؒ تیسری دلیل قائم کرتے ہیں ثبوت صفات پر حاصل اس کا یہ ہے شارحؒ ایک قاعدے کی شکل میں بیان کرتے ہیں کہ مشتق کا کسی شئی پر صادق ہونا تقاضا کرتا

کے اعتبار سے عالم اور مقدورات کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے قادر رکھا جاتا ہے اسی طرح اس کے علاوہ اسماء صفات کا حال ہے لہٰذا اب نہ تو ذات واجب میں تکثر لازم آئیگا اور نہ قدماء اور واجبات کا تعدد لازم آئیگا اور جواب وہی ہے جو گزر چکا کہ محال ذوات قدیمہ کا تعدد ہے اور یہ لازم نہیں آرہا ہے البتہ تمہارے اوپر تمام کے قدرت ہونے کا حیات ہونے کا، عالم ہونے کا، قادر ہونے کا اور واجب تعالیٰ کے غیر قائم بالذات ہونے کا اور دیگر محالات کا الزام عائد ہوتا ہے۔

(حل عبارت)

قوله وليس النزاع: اس عبارت سے شارحؒ ایک توہم اور ایک مغالطہ کا دفعیہ کرنا چاہتے ہیں چونکہ عام لوگوں کا ذہن اور وہم اس بات کی طرف سبقت کر سکتے ہیں کہ صفات تو اعراض ہیں حادث ہیں مستحیل البقاء ہیں جیسے ممکنات کی صفات ہوتے ہیں کہ اعراض بھی ہیں حادث بھی ہیں مستحیل البقاء بھی ہیں تو پھر واجب تعالیٰ کے لئے صفات کا اثبات کس طور پر صحیح ہے واجب تعالیٰ تو قیام الحوادثات سے منزہ ہے شارح اس وہم اور غلطی کو دفع کر کے فرماتے ہیں جو علم وقدرت کیفیات کی جنس سے ہے اس میں معتزلہ کیساتھ نزاع نہیں کیونکہ ہمارے مشائخؒ نے باری تعالیٰ کے علم وقدرت کے ازلی ہونے کی صراحت کی ہے کیفیات تو از قبیل اعراض ہیں اعراض ہونے کیوجہ سے حادث ہیں اسکی نفی پر معتزلہ بھی ہمارے ساتھ متفق ہیں

فائدہ: شارحؒ نے کیفیات کے بعد الملکات کا ذکر کیا یہ تخصیص بعد التعمیم کے قبیل سے ہے ملکہ اس کیفیت راسخہ کو کہتے ہیں جسکی زوال مشکل ہو ملکہ کے مقابلہ میں حال ہے حال اس کیفیت کو کہتے ہیں جو غیر راسخ ہو منتہیین کا علم ملکہ ہے اور مبتدی طلباء کا علم حال ہے۔

قوله بل النزاع في أنه: اس عبارت سے شارحؒ معتزلہ کے ساتھ جو ما به النزاع ہے اس علم اور قدرت کو ذکر کرتے ہیں حاصل اسکا یہ ہے کہ جس طرح ہم میں سے کسی کے عالم ہونے کا مطلب یہ ہے اس کے لئے علم نامی ایک صفت ثابت ہے جو اسکی ذات سے زائد چیز ہے اور عرض ہے اور حادث ہے ایا واجب تعالیٰ کے عالم ہونے کا بھی یہی مطلب ہے کہ علم ایک صفت ہے اسکی ذات سے زائد چیز ہے اور اس کے ساتھ قائم ہے اور قدیم ہے فلاسفہ نے اسکا انکار کیا ہے فلاسفہ یہ کہتے ہیں کہ صفات عین ذات واجب ہیں ذات باری تعالیٰ کو معلومات کے ساتھ تعلق ہونے کے اعتبار سے عالم کہتے ہیں اور ذات باری تعالیٰ کو مقدورات کے ساتھ تعلق ہونے کے اعتبار سے قادر کہتے ہیں اسی ذات باری

تعالیٰ کو مصنوعات کے ساتھ متعلق ہونے کے اعتبار سے تکوین کہتے ہیں اور تعلقات چونکہ ذات باری تعالیٰ سے خارج ہیں تو تعلقات کے کثرت سے ذات باری تعالیٰ میں تکثر بھی لازم نہیں آئے گا۔

قولہ ولا تعدد: اس سے اشارہ ہے ایک اعتراض کی طرف جو معتزلہ کی جانب سے اشاعرہ پر وارد ہوتا ہے کہ تم اشاعرہ جو صفات زائدہ قدیمہ کے قائل ہو اس سے تو تعدد قدماء کی خرابی لازم آتی ہے اور قدیم اور واجب مترادف ہے تو تعدد وجباء کی خرابی بھی لازم آئے گی شارح پہلے بھی اس اعتراض کا جواب دے چکے ہیں کہ جو محال ہے وہ ذوات قدیمہ کا تعدد ہے صفات قدیمہ کا تعدد محال نہیں ہے۔

قولہ ویلزمکم: اس عبارت سے شارح نے معتزلہ کو مخاطب بنا کر اشاعرہ کی طرف سے اعتراض وارد کرتے ہیں کہ تم فلاسفہ اور معتزلہ جو صفات کے عین ذات کے قائل ہوتے ہو تو کئی محالات لازم آئیں گے مثلاً اگر صفات عین ذات باری تعالیٰ ہوں تو ذات باری تعالیٰ عین صفت ہوگی مثلاً علم ایک صفت ہے یہ عین ذات باری تعالیٰ ہے اور ذات باری تعالیٰ عین قدرت ہے تو بطور نتیجہ علم عین قدرت ہوگی علیٰ ہذا القیاس صفت علم عین ذات باری تعالیٰ ہے ذات باری تعالیٰ عین صفت حیات ہے تو بطور نتیجہ صفت علم عین صفت حیات ہوگی اسی طرح صفت علم عین ذات باری تعالیٰ ہے اور ذات باری تعالیٰ معبود خلق ہے تو بطور نتیجہ صفت علم معبود خلق ہوگی۔

قولہ الیٰ غیر ذالک من المحالات: شارح کہتے ہیں کہ اور بھی کئی محالات آجاتے ہیں مثلاً ہم اثبات ذات کے بعد اثبات صفات کی طرف محتاج ہوتے ہیں جب ذات اور صفات متحد ہوگئے جیسے کہ تم کہتے ہو تو اثبات صفت کی طرف محتاج نہ ہوتے اسی طرح ان محالات میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اگر صفات عین ذات ہو تو یہ ہیئت حمل کی تو اور بے فائدہ ہے مثلاً ہم کہتے ہیں اللہ عالم، اللہ قادر، اللہ حی تو صحیح ہونے کے حمل کے لئے تغایر ضروری ہے۔

ازلیۃ لا کما یزعم الکرامیۃ من انہ صفات الخ الیٰ قولہ ولنا لسکت

ترجمہ وہ صفات ازلی ہیں ایسا نہیں جیسا کہ کرامیہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کے لئے صفات ہیں لیکن وہ حادث ہیں کیونکہ اس کی ذات کے ساتھ حوادث کا قیام محال ہے وہ صفات اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں اس بات کے باطل ہونے کی وجہ سے صفت شئی کا کوئی معنی نہیں سوائے اس چیز کے جو اس شئی کے ساتھ قائم ہو ایسا نہیں ہے جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ اپنے کلام کی وجہ سے متکلم ہیں جو اس کے غیر کیساتھ قائم ہے لیکن ان کا مقصد کلام کے اس کی صفت ہونے

کا انکار کرنا ہے کہ اس کو باری تعالیٰ کی ایک صفت ثابت کرنا جو اس ذات کے ساتھ قائم نہیں۔

(حل عبارت)

قولہ ازلیۃ : ازلی کا معنی قدیم ہونے کے ہیں، ازل اصل لغت میں ضیق یعنی تنگ ہونے کو کہتے ہیں قدیم پر ازلی کا اطلاق اس وجہ سے کیا گیا کہ عقل قدیم کی ابتداء کے تصور سے تنگ ہے۔

لا کما تزعم الکرامیہ: کرامیہ کاف کے کسرے کیساتھ منسوب ہے محمد بن کرام کی طرف۔ ایک قول یہ بھی کہ کرامیہ کاف کے فتحے کیساتھ راء کی تشدید کیساتھ فرقہ مشبہہ کا ایک طائفہ ہے جو اکثر فروع میں حضرت امام ابو حنیفہؒ کی تقلید کرتے ہیں جیسا کہ انکا ایک شاعر کہتے ہیں

☆ الفقه فقه ابي حنيفه وحده :: والدين دين محمد بن كرام ☆

کرامیہ باری تعالیٰ کے لئے ثبوت صفات کے قائل تو ہیں لیکن یہ کہتے ہیں سوائے قدرت کے باقی صفات حادث ہیں ان کے نزدیک ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قیام الحوادث جائز ہیں کرامیہ اپنے اس دعویٰ پر چند وجوہ سے استدلال قائم کرتے ہیں ۱۔ ایک دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ سمع کا تعلق غیر مسموع کے بصر کا تعلق غیر مبصر کے کلام کا تعلق غیر مخاطب کے نہیں ہوسکتا ہے اور مسموع، مبصر، مخاطب یہ تمام کے تمام حادث ہیں تو جو ان کے ساتھ متعلق صفات ہیں وہ بھی حادث ہیں ۲۔ اسی طرح ایک دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ خالق ہے عالم کے لئے اور عالم پہلے موجود نہیں تھا تو صفت خالقیت بعد میں موجود ہوئی اسی طرح پہلے باری تعالیٰ کے علم کا تعلق اس بات سے تھا کہ زید پیدا ہوگا اور زید کے پیدائش کے بعد باری تعالیٰ کے علم کا تعلق اس بات سے ہے کہ زید پیدا ہو چکا ہے تو علم باری تعالیٰ میں تغیر آیا اور ہر متغیر حادث ہے بطور نتیجہ علم باری تعالیٰ حادث ہے = علامہ عبدالعزیز فرھاروی "نے یہ جواب دیا ہے کہ صفات کے جو تعلقات ہیں وہ حادث ہیں تعلقات صفات کا حادث ہونا یہ مستلزم نہیں نفس صفات کے حدوث کو۔

قولہ لاستحالۃ قیام الحوادث : یہ عبارت علت ہے اس نفی کے لئے جو شارحؒ نے پہلے کہا تھا "لا کما تزعم الکرامیہ" اس علت اور دلیل کو سمجھنے کے لئے پہلے ایک فائدہ ذکر کرنا ضروری ہے۔

__فائدہ:__ صفات چار قسم پر ہیں نمبر۱ حقیقیہ محضہ جیسے حیات نمبر۲ حقیقیہ ذات الاضافہ جیسے علم، قدرت، سمع، بصر نمبر۳ اضافیہ محضہ جیسے قبلیت، بعدیت نمبر۴ صفات سلبیہ جیسے باری تعالیٰ کا جسم نہ ہونا، جوہر نہ ہونا، عرض نہ ہونا

ان میں سے جو حقیقیہ محضہ اور صفات سلبیہ ہیں ان میں سے کسی قسم کا کوئی تغیر نہیں ہوتا اور حقیقیہ ذات الاضافہ میں فی نفسہ تغیر نہیں ہوتا لیکن ان کے تعلقات میں تغیر واقع ہوتا ہے اور تیسری قسم کی صفات میں تغیر ہوتا ہے وہ چونکہ اضافی ہے ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم نہیں ہیں۔

قولہ لا کما یزعم المعتزلہ: معتزلہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ اپنے کلام کے ساتھ متکلم ہیں جو اس کے غیر کے ساتھ قائم ہیں مثلاً وہ کلام لوح محفوظ یا لسان جبرئیل یا نبی کریم ﷺ یا شجرہ موسیٰ علیہ السلام یا دیگر اجسام کے ساتھ قائم ہیں معتزلہ دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ کلام نفسی تو باطل ہے ان کے زعم کے مطابق اور کلام لفظی حادث ہے ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم نہیں ہوسکتا ہے۔

قولہ لٰکن مرادهم نفی الکلام صفۃ لہ: اس عبارت سے شارح ایک اعتراض کا دفعیہ کرنا چاہتے ہیں اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ آپ نے تو معتزلہ سے نفی صفات کی حکایت کی اور صفات کا عین ذات ہونے کی حکایت کی تو معتزلہ یہ کیسے کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا کلام غیر کے ساتھ قائم ہے۔ شارح اس اعتراض کا دفعیہ کرکے فرماتے ہیں کہ معتزلہ کا مقصد کلام کے اللہ تعالیٰ کی صفت ہونے کا انکار کرنا ہے یعنی معتزلہ جو یہ کہتے ہیں کہ "ان اللہ متکلم بکلام ہو قائم بغیرہ" تو گویا کہ معتزلہ متکلم کا معنی موجد کلام سے کرتے ہیں تو جواب یہ ہے کہ متکلم مشتق کا صیغہ ہے مشتق کا اطلاق ماخذ اشتقاق کے موصوف پر ہوتا ہے نہ کہ اس کے موجد پر اسود کا اطلاق ماخذ اشتقاق یعنی سواد کے ساتھ موصوف چیز پر ہوگا اس ذات پر نہیں ہوگا جو چیز کے اندر سواد کو موجود کرے۔

ولما تمسک المعتزلہ بان فی اثبات الصفات الخ الیٰ قولہ ولقائل :

ترجمہ : اور جب معتزلہ نے یہ دلیل پیش کی کہ صفات کو ثابت کرنے میں تعدد قدماء کا بطلان ہے یعنی متعدد ایسی موجودات ہوں گی جو قدیم ہوں گی اللہ کی ذات کا غیر ہوں گی لہٰذا غیر اللہ کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور تعدد قدماء بلکہ تعدد واجب لذاتہ بھی لازم آئے گا جیسا کہ اس کی طرف اشارہ متقدمین کے کلام میں اور صراحت متاخرین کے کلام میں ہو چکی ہے کہ واجب الوجود بذات اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات ہیں اور نصاریٰ صرف تین قدماء ثابت کرنے کی وجہ سے کافر قرار دیئے گئے ہیں تو آٹھ یا اس سے زیادہ کا کیا حال ہوگا تو مصنف نے جواب کی طرف اپنے قول "وہی لا ہو ولا غیرہ" سے اشارہ کیا یعنی اللہ تعالیٰ کی صفات نہ تو عین ذات ہیں نہ غیر ذات ہیں پس نہ تو غیر اللہ کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور نہ

(حل عبارت)

قوله ولقائل ان یمنع: اس عبارت سے شارحؒ اشاعرہ پر ایک اعتراض وارد کرتے ہیں اشاعرہ نے جواب میں یہ کہا تھا کہ صفات نہ تو واجب کا غیر ہے اور نہ ہی ایک دوسرے کا غیر ہیں تا کہ تعدد یا تکثر لازم آجائیں اس پر معترض یہ کہہ سکتا ہے کہ اس بات کو ہم تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ تکثر بغیر انفکاک کے موجود نہیں ہوتا ہے بلکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ انفکاک نہ ہوا اس کے باوجود تکثر موجود ہو مثلاً مراتب اعداد ہیں مراتب اعداد ایک دوسرے کے لئے جزو ہیں اور جزو اور کل میں تغائر نہیں ہیں کیونکہ

اگر جزو اور کل میں تغائر ثابت ہوگئی تو کل باقی نہ رہیگا مثلاً چار اور دو یہ ہیں دو یہ جزو ہیں چار کے لئے اگر ان میں انفکاک ممکن ہو جائے تو چار جو کہ کل ہے وہ چار نہ رہیگا اس کے باوجود ان اعداد میں تعدد اور تکثر موجود ہیں پس سے معلوم ہوا کہ تکثر تغائر پر موقوف نہیں جیسے کہ اشاعرہ نے کہا تھا۔

قوله وایضاً لایتصور: شارحؒ کی یہ عبارت عطف ہے ماقبل لاتقطع پر، ماحصل اس کا یہ ہے کہ صفات کے متعدد اور کثیر ہونے میں اہل السنت والجماعت کے درمیان کوئی نزاع نہیں ہے چاہے صفات میں تغائر وانفکاک تسلیم کی جائے یا تسلیم نہ کی جائے کیونکہ اہل السنت والجماعت میں سے بعض صفات کی تعداد سات بتلاتے ہیں بعض آٹھ بتاتے ہیں بعض اس سے بھی زیادہ بتلاتے ہیں تو صفات کو قدیم ماننے کی صورت میں تعدد قدماء بہرحال لازم آئیگا۔

قوله فالاولى ان يقال: شارحؒ کہتے ہیں کہ بہتر یہ ہے کہ معتزلہ کو یہ جواب دیا جائے کہ محال تو ذوات قدیمہ کا تعدد ہے صفات کو قدیم ماننے کی صورت میں ایک ذات بمعہ اسکی کا تعدد لازم آتا ہے اس میں کوئی استحالہ نہیں ہے۔ بعض حضرات نے معتزلہ کی دلیل کے دو جواب اور بھی ذکر کئے ہیں۔ ایک یہ کہ قدیم وہ ہے جو کہ ازلی ہو قائم بنفسہ ہو صفات ازلی تو ہے لیکن قدیم نہیں تو تعدد قدماء کی خرابی لازم نہیں آئیگی بلکہ تعدد ازلیات لازم آئیگی۔ اور دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ محال تو تعدد قدماء ہیں جو قدیم ہو قدم ذاتی کے ساتھ۔ صفات تو قدیم ہیں لیکن قدیم بالذات نہیں بلکہ قدیم بالزمان ہیں۔

قوله وان لایجترأ علی القول: یجترء باب افتعال سے مضارع کا صیغہ ہے اسکا معنی ہے دلیری کرنا بعض متقدمین نے معتزلہ کی دلیل کا جو جواب دیا تھا کہ صفات واجبہ کا تعدد محال نہیں ہے بلکہ ذوات قدیمہ کا تعدد محال ہے،

شارحؒ کہتے ہیں کہ صفات کو واجب الوجود لذاتہ کہنے کی جرأت نہیں کرنی چاہیے بلکہ بہتر یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ صفات واجب ہیں یعنی ثابت ہیں اس ذات کے لئے جو عین صفات ہے اور نہ غیر صفات ہے یعنی ذات باری تعالیٰ کے لئے اور جن لوگوں نے صفات کو واجب لذاتہ کہا ان کی بھی مراد یہی ہے یعنی صفات ثابت ہیں ذات باری تعالیٰ کے لئے شارحؒ کہتے ہیں کہ صفات فی نفسہا ممکن ہیں۔

ولا استحالة في قدم الممكن : اس عبارت سے شارحؒ ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ صفات کو اگر فی نفسہا ممکن تسلیم کیا جائے تو اشاعرہ کے ہاں یہ بات مقرر ہو چکی ہے کہ ہر ممکن حادث ہے جب حادث ہو گئے تو یہ کیسے ذات واجب الوجود کے لئے صفات بن سکتے ہیں شارحؒ جواب دیتے ہیں کہ ممکن جب ذات قدیم کے ساتھ قائم ہو اس کے لئے واجب ہو غیر منفصل ہو تو اس ممکن کے قدیم ہونے میں کسی قسم کا استحالہ نہیں ہے جواب کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ ممکن کا قدیم ہونا اس وقت محال ہے اگر واجب سے بالاختیار صادر ہو صفات کا صدور اس طور پر نہیں بلکہ صفات کی نسبت ذات کی طرف ایسی ہے جیسے لازم کی نسبت ملزوم کی طرف بطریق ایجاب ہوتی ہے اور جو چیز واجب سے بطور ایجاب صادر ہو وہ قدیم ہوتا ہے۔

فليس كل قديم الها : اس عبارت میں فاء تفریعیہ ہے اور ماقبل شارحؒ نے جو یہ کہا تھا "ولا استحالة في قدم الممكن" اس پر یہ عبارت متفرع ہے یعنی جب صفات ممکن ہیں تو ہر قدیم الہ نہیں ہوگا کیونکہ الہ تو واجب الوجود ہوتا ہے تو یہ ثابت ہوگی کہ تعدد قدماء کا قول توحید کے منافی نہیں توحید کے منافی تب ہوتا اگر صفات واجبات غیر ممکنات ہوتی۔

ولا كن ينبغي : شارحؒ کہتے ہیں کہ مناسب یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ باری تعالیٰ اپنی صفات کے ساتھ قدیم ہیں یہ نہ کہا جائے کہ باری تعالیٰ کی صفات قدیم ہیں تا کہ یہ وہم نہ ہو کہ صفات میں سے ہر ایک قائم بذاتہ ہے اور موصوف ہیں صفات الوھیت کے ساتھ۔

فائدہ یہ بھی عامۃ الناس کے لحاظ سے ہے جو یہ گمان کرتے ہیں کہ ہر قدیم الہ ہے لیکن اہل علم اگر صفات پر یہ اطلاق کرے تو کوئی حرج نہیں ہے۔

ولصعوبة هذا المقام : ماقبل جو یہ بات گزری کہ صفات عین الذات ہیں اور زائد ہیں ذات پر اگر زائد تسلیم کی جائے تو یہ واجب ہیں یا ممکن ہیں تو اس بحث کے مشکل ہونے کی وجہ سے معتزلہ اور فلاسفہ نے صفات کا انکار کیا۔ فلاسفہ یہ

کہتے ہیں کہ صفات اگر ذات پر زائد ہوں تو یہ صفات اگر ذات سے صادر ہوں تو یہ بات لازم آئیگی کہ واحد حقیقی شی کے لئے فاعل بھی ہے قابل بھی ہے بیک وقت اور یہ محال ہے اور اگر ذات سے صادر نہ ہو بلکہ غیر سے صادر ہوں تو احتیاج واجب بغیرہ کی خرابی لازم آئیگی یہ بھی محال ہے۔ معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ صفات اگر زائد علی الذات ہوں تو دو حال سے خالی نہیں، قدیم ہونگی یا حادث، اگر قدیم ہوں تو تعدد قدماء کی خرابی لازم آئیگی اور اگر حادث ہوں تو قیام حوادث بذاتہ تعالیٰ کی خرابی لازم آئیگی ۔ اور کرامیہ صفات کے قائل تو ہیں لیکن صفات کو قدیم نہیں مانتے ہیں تعدد قدماء کی خرابی سے بچنے کے لئے۔ اشاعرہ کہتے ہیں کہ صفات قدیم ہیں تو قیام حوادث بذاتہ تعالیٰ کی خرابی لازم نہیں آئیگی، پھر تعدد قدماء کی خرابی سے بچنے کے لئے اشاعرہ نے کہا کہ صفات نہ عین ذات واجب ہیں نہ غیر ذات واجب ہیں۔

فان قيل هذا في الظاهر رفع للنقيضين الخ الى قوله وفيه نظر :

ترجمہ: پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ یہ تو بظاہر ارتفاع نقیضین اور حقیقت میں اجتماع نقیضین ہیں اس لئے کہ ایک شی کا مفہوم اگر بعینہ دوسرے کا مفہوم نہیں ہے تو وہ اس کا غیر ہے ورنہ اس کا عین ہے اور دونوں کے درمیان واسطہ کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ ہمارے مشائخ نے غیریت کی تفسیر دو چیزوں کے اس طرح ہونے کے ساتھ کی ہے دونوں میں سے ایک کا تصور کیا جاسکے دوسرے کے عدم کے ساتھ یعنی دونوں کے درمیان انفکاک ممکن ہو اور عینیت کی تفسیر دو چیزوں کا مفہوم بلا کسی تفاوت کے ایک ہونے کے ساتھ کی ہے لہٰذا یہ دونوں نقیض نہیں ہوں گے بلکہ دونوں کے درمیان واسطہ کا تصور کیا جاسکے بایں طور کہ ایک شی ایسی ہو کہ اس کا مفہوم بعینہ دوسرے کا مفہوم نہ ہو اور اس کے بغیر بھی موجود نہ ہو مثلاً جزء کا کل کے ساتھ اور صفت کا ذات کے ساتھ اور ایک صفت کا دوسری صفت کے ساتھ کیونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات ازلی ہیں اور ازلی پر عدم محال ہیں اور واحد من العشرة کا بقاء بغیر عشرہ کے محال ہے اور عشرہ کا بقاء بغیر واحد کے محال ہے اس لئے کہ وہ عشرہ کا جزء ہے لہٰذا عشرہ کا عدم اس کا عدم ہے اور عشرہ کا وجود اس کا وجود ہے برخلاف صفات حادثہ کے کہ ذات کا قیام بغیر اس صفت معینہ کے متصور ہے لہٰذا وہ غیر ذات ہوں گی اسی طرح مشائخ نے ذکر کیا ہے

(حل عبارت)

قولہ فان قیل: اس عبارت سے شارح ایک اعتراض کرکے پھر اس کا جواب دیتے ہیں اعتراض مصنف کے اس

آسکتی کیونکہ یہ بات قطعی ہے کہ جزء کا وجود بغیر کل کے جائز ہے اسی طرح ذات کا وجود بغیر صفت کے جائز ہے۔

قوله وما ذكر من استحالة: اس عبارت سے شارحؒ اس بات کا دفعیہ کرنا چاہتے ہیں جو پہلے کہا تھا کہ واحد من العشرہ اس حیثیت سے کہ عشرہ کا واحد ہے اسکا وجود بغیر عشرہ کے محال ہے شارحؒ فرماتے ہیں کہ اسکا فساد ظاہر ہے کیونکہ اگر عشرہ معدوم ہے تسعہ موجود ہے تو تسعہ کے اندر بھی واحد موجود ہے۔

ولا يقال المراد امكان تصور وجود كل منهما الخ الى قوله فان قيل:

ترجمه : اور یہ نہ کہا جائے کہ مراد دونوں میں سے ہر ایک کے وجود کے تصور کا ممکن ہونا ہے دوسرے کے عدم کے ساتھ اگرچہ فرضی ہو اگرچہ محال ہو اور عالم کے وجود کا تصور کیا جاتا ہے پھر دلیل سے عالم کے ثبوت کا مطالبہ کیا جاتا ہے بر خلاف جزء اور کل کے کہ جس طرح عشرہ کا بغیر واحد کے وجود محال ہے اسی طرح واحد من العشرہ کا عشرہ کے بغیر وجود محال ہے اس لئے کہ اگر اسکا وجود ہوگا تو وہ واحد من العشرہ نہیں ہوگا اور حاصل یہ ہے کہ وصفِ اضافت معتبر ہے اور اس صورت میں انفکاک کا محال ہونا ظاہر ہے اس لئے کہ ہم کہیں گے کہ مشائخ نے اس بنیاد پر کہ صفات کے عدم کا ان کے ازلی ہونے کے سبب تصور نہیں کیا جا سکتا صفات کے درمیان متغائر نہ ہونے کی صراحت کی ہے باوجود اس بات کے یقینی ہونے کے کہ بعض صفات مثلاً عالم کے وجود کا تصور کیا جاتا ہے پھر کسی دوسری صفت کے اثبات کا مطالبہ کیا جاتا ہے اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ انہوں نے اس معنی کا ارادہ نہیں کیا ہے علاوہ اس کے یہ بات عرض اور محل میں درست نہیں رہتی اور وصفِ اضافت کا اعتبار کیا جائے تو ہر دو اضافی چیزوں مثلاً اب اور ابن اور اخوین اور جیسے علت اور معلول بلکہ غیرین کے درمیان بھی مغائرت نہ ہونی لازم آئے گی اس لئے کہ غیریت اسماء اضافیہ میں سے ہے اور اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔

(حلِ عبارت)

قوله ولا يقال: مشائخ نے غیریت کی جو تفسیر کی تھی کہ ایسے دو موجود جن میں سے ہر ایک کے وجود کا دوسرے کے عدم کے ساتھ تصور ممکن ہو اس تفسیر کی بعض نے ایسی توجیہ ذکر کی ہے جس سے مشائخ پر وارد شدہ اعتراض دفع ہو جاتا ہے، توجیہ یہ کی ہے کہ دونوں متغائرین میں سے ہر ایک کے وجود کا تصور دوسرے کے عدم کے ساتھ ممکن ہو اگرچہ دوسرے کا عدم فرضی اور محال ہو اب کوئی اعتراض وارد نہیں ہوگا کیونکہ غیریت کی تفسیر میں جو امکان اور انفکاک ہے اگر امکان

تو علم کا تعلق اس سے ہے کہ زید پہلے گھر میں تھا پس تو علم الٰہی میں تغیر لازم آیا حالانکہ تغیر حدوث کو مستلزم ہے حدوث ازلیت کے منافی ہے۔ جواب اس اشکال کا یہ ہے کہ علم کا معلومات کے ساتھ دو قسم کا تعلق ہوتا ہے ایک وہ تعلق ہے جو کہ قدیم ہے ہر اس چیز کو شامل ہے جسکے ساتھ علم کا تعلق ممکن ہو ازلیات ممکنات حادثات محالات میں سے یہ تعلق حادث ہے، اور دوسرا وہ تعلق ہے جو متجددات کے ساتھ مختص ہے متجددات کے وجود کے وقت موجود ہوتا ہے اللہ تعالیٰ کا علم ازل میں اس بات کے ساتھ متعلق تھا کہ زید گھر میں داخل ہوگا پھر زید گھر میں داخل ہو گیا تو اللہ تعالیٰ کا علم اس بات سے متعلق ہے کہ زید گھر میں داخل ہے اور جب زید گھر سے نکلا تو علم کا تعلق اس بات سے ہے کہ زید گھر میں داخل تھا ان میں سے پہلا تعلق ازلی ہے اخیر دو تعلق حادث ہے تو یہ تغیر تعلق میں ہوا نہ کہ صفت میں اور تغیر تعلق تغیر صفت کو مستلزم نہیں ہے۔

فائدہ: علامہ عبدالعزیز فرھاروی" تعلق صفت کے بارے میں ایک مثال پیش کرتے ہیں کہ جیسے ستون کو حرکت دی جائے تو وہ ستون کبھی تو آپکے دائیں جانب کبھی بائیں جانب کبھی آپکے آگے اور کبھی پیچھے ہوتا ہے حالانکہ ستون بذاتہا اپنی حالت پر ہے تغیر جو واقع ہو چکا ہے وہ آپکی طرف نسبت کرنے کی وجہ سے ہے۔

قوله وهي صفة ازلية: اس عبارت میں تو شارح المقدورات بظاہر اشعریہ کے مذہب پر مبنی ہے اشعریہ یہ کہتے ہیں کہ تکوین مستقل صفت نہیں بلکہ راجع ہے قدرت کی طرف۔ ماتریدیہ یہ کہتے ہیں کہ قدرت صفت مصححہ ہے ارادہ صفت مرجحہ ہے تکوین صفت موثرہ ہے مگر یہ کہ تاثیر میں تاویل کی جائے تاویل یہ ہوگی کہ قدرت شئی کو واجب تعالیٰ سے ممکن الصدور بنانے میں موثر ہے۔

قوله عند تعلقها بها: اس بات میں اختلاف واقع ہو چکا ہے کہ قدرت کا تعلق مقدورات کے ساتھ قدیم ہے یا حادث، جو حضرات صفت تکوین کے قائل ہیں ان کے نزدیک قدرت کا تعلق مقدورات کے ساتھ قدیم ہے کیونکہ ذات باری تعالیٰ سے مقدور کا صادر ہونا کسی زمانے کے ساتھ مختص نہیں ہے، اور جو حضرات صفت تکوین کی نفی کرتے ہیں جیسے اشعریہ ان میں سے بعض کہتے ہیں کہ قدرت کا تعلق مقدورات کے ساتھ قدیم ہے کیونکہ قدرت کا ازل میں مقدورات کے ایجاد کے ساتھ تعلق ہو چکا ہے مخصوص اوقات میں جب وہ وقت حاضر ہو جاتا ہے تو مقدور عدم سے نکل جاتا ہے، اور بعض کہتے ہیں کہ قدرت کا تعلق مقدور کے ساتھ حادث ہے شارح" کے نزدیک بھی یہی قول مختار ہے۔

قوله وهي بمعنى القدرة: مصنف" کا قوت کو یہاں ذکر کرنا دو وجہ سے ہے ایک یہ کہ تنبیہ کرنا ہے اس بات پر کہ

قوت اور قدرت دونوں مترادف ہیں اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اشارہ کرنا ہے اس بات کی طرف کہ ذات باری تعالیٰ پر لفظ قوی کا اطلاق کرنا درست ہے۔

قوله لا علىٰ سبيل التخييل : خزانہ خیال میں جو صورتیں جمع ہو جاتی ہے انکے ادراک کو تخیل کہا جاتا ہے جیسے کہ شاہ زید کو دیکھا یا کسی نے کوئی آواز سنی تو انکی صورتیں حاسہ خیال میں مدغم ہو جاتی ہے لیکن یہ ادراک اس ادراک سے کمزور ہے جو ادراک سمع اور بصر سے ہوتا ہے۔

قوله والتوهم : محسوسات جو معانی جزئیہ غیر محسوسہ موجود ہوتی ہیں انکے ادراک کو توھم کہا جاتا ہے جیسے شجاعت زید کہ اسکا ادراک حاسہ وھم کے ذریعے سے ہوتا ہے نہ کہ سمع اور بصر کے ذریعے۔

__فائدہ__: اس کلام سے شارح کا مقصود تنبیہ ہے ماقبل جو "ادراکا تاما" کہا تھا اس کے لئے اس لئے کہ علم بالمسموعات اور علم بالمبصرات ایسا ادراک ہے جو کہ تخیل اور توھم کے ساتھ مشابہ ہے لیکن ادراک تام نہیں ادراک تام وہ ہے جو حاصل ہو سمع یا بصر کے ذریعے۔

قوله ولا علىٰ تاثر حاسه ووصول هواء : اس عبارت سے شارح ایک شبہ کا دفعیہ کرنا چاہتے ہیں یہ شبہ فلاسفہ کی طرف سے وارد ہوا ہے شبہ یہ ہے کہ حاسہ سمع اور حاسہ بصر اس وقت تک ادراک نہیں کر سکتے ہیں جب تک حاسہ سمع قوتی مسموعہ کا اثر قبول نہ کرے اسی طرح کسی آواز کے سننے کے لئے ضروری ہے کہ کان کے سوراخ میں ہوا پہنچ جائے حالانکہ اللہ تعالیٰ کی ذات تو اعضاء و جوارح سے پاک ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ حاسہ کا اثر کو قبول کرنا اور ہوا کا پہنچنا یہ حیوانات میں ہوتے ہیں واجب تعالیٰ کو حیوانات پر قیاس کرنا یہ حماقت ہے۔

قوله ولا يلزم من قدمهما : اس عبارت سے شارح فلاسفہ کی طرف سے وارد ہونے والا ایک اور شبہ کا دفعیہ کرنا چاہتے ہیں فلاسفہ یہ شبہ پیش کرتے ہیں کہ صفت سمع اور صفت بصر کو اگر ازل میں ثابت مانی جائے باوجود اسکے کہ مسموعات اور مبصرات حادث ہیں یہ مشکل ہے، شارح اس شبہ کو دفع کرتے فرماتے ہیں کہ صفت کے قدیم ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ مسموعات اور مبصرات بھی قدیم ہو جیسے کہ علم اور قدرت کے قدیم اور ازلی ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ معلومات اور مقدورات بھی قدیم ہو سمع اور بصر وغیرہ صفات قدیمہ ہیں حوادث کے ساتھ ان کے تعلقات حادث ہوتے ہیں۔

والارادة والمشية وهما عبارتان عن صفة فى الحى الخ الى قوله وفيما ذكر:

ترجمہ: اور ارادہ اور مشیت ہے اور ان دونوں سے مراد زندہ میں ایک ایسی صفت ہے جو قدرت کا تعلق سب کے ساتھ برابر ہونے اور علم کا تعلق وقوع کے تابع ہونے کے ساتھ خاص کرنے کا مقتضی ہوتی ہے۔

(حل عبارت)

قوله وهما عبارتان: جمہور کے نزدیک ارادہ اور مشیت دونوں مترادف الفاظ ہیں لغۃً اور اصطلاحاً۔

فائدہ: ملا علی قاری فرماتے ہیں کہ ارادہ اور مشیت ذات باری تعالیٰ میں ایک ہی ہیں اس پر دلیل یہ قائم کرتے ہیں کہ اللہ تبارک وتعالیٰ ایک مقام پر فرماتے ہیں ﴿يفعل الله ما يشاء﴾ اور دوسری آیت میں فرماتے ہیں ﴿ان الله يحكم ما يريد﴾ بعض بندوں کی طرف نسبت کرتے ہوئے ارادہ اور مشیت جدا جدا مختلف ہیں اس پر دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے یوں کہا کہ "اردت طلاقک" تو طلاق واقع نہیں ہوگی لیکن اگر بیوی سے یوں کہا "شئت طلاقک" تو طلاق واقع ہو جاتی ہے (انتہیٰ کلامہ)۔ کرامیہ کہتے ہیں کہ ارادہ صفت حادثہ ہے مشیت صفت قدیمہ ہے کرامیہ کے اس قول کا بطلان بالکل ظاہر ہے کیونکہ اگر ارادہ صفت حادثہ ہو تو محتاج ہوگی دوسری صفت حادثہ کی طرف وہ بھی حادث ہے تو محتاج ہوگی تیسری صفت حادثہ کی طرف تو تسلسل لازم آئیگا تسلسل باطل ہے تو کرامیہ کا یہ قول باطل ہے

قوله تخصيص احد المقدورين: مقدورین سے مراد فعل اور ترک فعل ہے۔

قوله مع استواء نسبة القدرة: اس عبارت سے شارح صفت ارادہ کے ثبوت پر دلیل قائم کرتے ہیں عبارت پر دلیل قائم کرتے ہیں کہ صفت ارادہ غیر ہے قدرت سے، حاصل اس دلیل کا یہ ہے کہ قدرت ایسی صفت ہے جس کے ذریعہ فعل اور ترک فعل دونوں صحیح ہیں فعل اور ترک فعل دونوں کی طرف قدرت کی نسبت برابر ہے اسی طرح اوقات کی طرف بھی قدرت کی نسبت برابر ہے جب اگر صفت قدرت سے کوئی فعل کسی وقت میں صادر ہو جائے مثلاً فرض کرے کہ صبح کے وقت میں صفت قدرت سے کوئی فعل صادر ہو گیا تو ترجیح بلا مرجح کی خرابی لازم آئیگی کیونکہ قدرت کی نسبت تو تمام اوقات اور تمام مقدورات کی طرف برابر ہے لہذا ایک اور صفت کی ضرورت ہے جس صفت کی وجہ سے صبح کے وقت میں مقدور کے ہونے کو ترجیح مل گئی ہے وہ صفت ارادہ والی ہے۔

وفیما ذکر تنبیه علی الرد علی من زعم الخ الی قوله والفعل:

ترجمہ: اور مذکورہ متن میں ان لوگوں کی تردید پر تنبیہ ہے جو یہ کہتے ہیں کہ مشیت قدیم ہے اور ارادہ حادث ہے اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور ان لوگوں کی تردید پر بھی تنبیہ ہے جو یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے اپنے فعل کا ارادہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ مجبور نہیں ہے اور نہ بھول جانے والا ہے نہ مغلوب ہے اور دوسرے کے فعل کا ارادہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس فعل کا امر فرمانے والا ہے یہ کیسے ہو سکتا ہے حالانکہ اس نے ہر مکلف کو ایمان اور دیگر واجبات کا امر فرمایا ہے اور اگر وہ ارادہ بھی رکھتا تو ضرور واقع ہوتا۔

(حلِ عبارت)

قولہ وفیما ذکر: پہلے سے یہ بات ثابت ہو چکی تھی کہ ارادہ اور مشیت دونوں مترادف ہیں اور دونوں کی تعریف کی گئی مثلاً التی توجب التخصیص احد مقدورین الخ کے ساتھ اور ماتن کا ان دونوں کو صفات ازلیہ میں ذکر کرنا یہ تنبیہ ہے کرامیہ پر رد کرنے کے لئے کرامیہ یہ کہتے ہیں کہ مشیت قدیم ہے ارادہ حادث ہے مشیت کا تعلق مطلق ایجاد شئی کے ساتھ ہے اور ارادہ کا تعلق وقت مخصوص میں ایجاد شئی کے ساتھ ہے اور کرامیہ ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قیام حوادث کو جائز سمجھتے ہیں۔

قولہ قائمة بذات اللہ: اس عبارت سے بعض معتزلہ پر بھی رد کرنا مقصود ہے بعض معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا اپنے کسی فعل کا ارادہ کرنے کا یہ معنیٰ ہے کہ وہ اس فعل کے کرنے میں وہ مجبور نہیں ہے بھول کرنے والا نہیں ہے اور نہ اللہ تعالیٰ اس فعل کے کرنے میں مغلوب ہے کہ غیر نے غلبہ پایا ہو اس پر فعل کرنے سے منع کیا ہو، معتزلہ میں سے یہ گمان کرنے والا حسین نجار ہے اور یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا فعلِ عبد کا ارادہ کرنے کا یہ مطلب ہے کہ اس نے بندہ کو اس فعل کا امر فرمایا ہے شارح ان معتزلہ پر رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ارادہ امر کے معنیٰ میں کیسے ہو سکتا ہے اللہ تعالیٰ نے ہر مکلف کو ایمان اور دیگر واجبات کا امر فرمایا ہے باوجود اس کے اکثر مکلفین کفار اور عصاۃ ہیں اگر اللہ تعالیٰ ان سے صدورِ ایمان اور واجبات کے وقوع کا ارادہ کرتے تو تمام سے صدورِ ایمان اور واجبات واقع ہوتے حالانکہ تمام سے صدورِ ایمان اور واجبات کا وقوع نہیں تو معلوم ہوا کہ ارادہ امر کے معنیٰ میں نہیں۔

والفعل والتخلیق عبارتان عن صفة ازلیة الخ الی والکلام:

متعدد ہیں یہ تعدد اسما و تعدد متعلقات کی وجہ سے ہیں۔

قوله لا كما زعم الاشعري: اس عبارت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ شارحؒ کے نزدیک مختار مذہب وہ ہے جو ماتن کا ہے یعنی ماتریدیہ کا مذہب جو یہ کہتے ہیں کہ صفات حقیقیہ ازلیہ کی تعداد آٹھ ہیں لیکن یہ کہنا درست نہیں بلکہ شارحؒ کے نزدیک مختار مذہب امام ابوالحسن اشعریؒ کا ہے۔ جو صفات کی تعداد سات بتلاتے ہیں۔ جیسے کہ شارحؒ نے اپنی شرح میں اس پر تصریح کی۔ ہے لیکن یہاں شارحؒ نے مصنفؒ کے کلام کی تفسیر کے موافق طریقہ اختیار کیا ہے۔

قوله من انها اضافات: یہاں سے شارحؒ امام اشعریؒ کے قول کو بیان کرتے ہیں۔ امام اشعریؒ یہ کہتے ہیں کہ تکوین صفت حقیقی نہیں ہے بلکہ قدرت اور ارادہ کا تعلق جب رزق کے ساتھ ہو جائے تو اضافت حاصل ہو جاتی ہے۔ اسکو رزق کہتے ہیں جب حیوۃ کے ساتھ تعلق ہو جائے تو احیاء کہتے ہیں علی ھذا القیاس۔

قوله وصفات الافعال: امام اشعریؒ نے صفات کو دو قسم کی طرف تقسیم کی ہے (۱) صفات الذات (۲) صفات الافعال۔ صفات الذات وہ صفات ہیں جن سے ذات کو خالی ہونا جائز نہ ہو جیسے علم۔ قدرت۔ حیوۃ۔ سمع، بصر، ارادہ، کلام۔

صفات الافعال وہ ہیں جو کہ حادث ہیں ان سے ذات کا خالی ہونا جائز ہے جیسے تخلیق۔ ترزیق۔ تصویر۔ اور ان سے قیام حوادث بذاتہ تعالیٰ کی خرابی بھی لازم نہیں آئیگی۔ اس وجہ سے کہ اضافات امور اعتباریہ ہیں، خارج میں انکا کوئی وجود نہیں ہے۔

والكلام وهي صفة ازلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن الخ الى ولما كان بالصفة۔

ترجمہ: اور کلام ہے اور وہ ایک ایسی ازلی صفت ہے جس کو اس قرآن نامی نظم کے ذریعہ تعبیر کیا جاتا ہے۔ جو حروف سے مرکب ہے اور یہ اس لئے کہ جو شخص جو امر و نہی کرتا ہے اور خبر دیتا ہے وہ اپنے دل میں ایک بات محسوس کرتا ہے پھر اس کو الفاظ کے ذریعہ یا کتاب کے ذریعہ یا اشارہ کے ذریعہ بتلاتا ہے اور یہ علم کا ہے، کیونکہ انسان بعض دفعہ کسی بات کی خبر دیتا ہے جس کا اسے علم نہیں ہوتا بلکہ اس کے خلاف علم ہوتا ہے اور ارادہ کا بھی غیر ہے کیونکہ بعض دفعہ کسی بات کا امر کرتا ہے جس کا وہ ارادہ نہیں کرتا جیسے وہ شخص اپنے غلام کو اس کی نافرمانی اور اس کے احکام کی تعمیل نہ کرنے کو ظاہر کرنے

سے کسی کام کا امر کرے اور اس کو کلام نفسی کہا جاتا ہے جیسا کہ اخطل نے اپنے اس قول سے اشارہ کیا ہے کہ بیشک کلام تو دل میں ہوتا ہے زبان کو دل پر دلیل ٹھہرایا گیا ہے اور حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ میں نے اپنے دل میں ایک کلام آراستہ کیا اور بسا اوقات تم اپنے ساتھی سے کہتے ہو کہ میرے دل میں ایک بات ہے جو میں تم سے بیان کرنا چاہتا ہوں اور صفت کلام کے ثبوت پر دلیل امت کا اجماع اور انبیاء علیہم السلام سے تواتر کے ساتھ یہ منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے اس بات کا یقین کرنے کے ساتھ کہ بغیر صفت کلام کے ثبوت کے متکلم ہونا محال ہے پس ثابت ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ کے لئے آٹھ صفات ہیں اور وہ علم، قدرت، حیات، سمع، بصر، ارادہ، تکوین، اور کلام ہیں۔

(حل عبارت)

قولہ عبر عنها: صفت کلام کی تعبیر اس قرآن نامی نظم کے ساتھ کیا جاتا ہے جو حروف سے مرکب ہے یہ تعبیر ایسی ہے جیسے موصوف ازلی کی تعبیر ایسے لفظ کے ساتھ کیا جائے جو لفظ اس کے لئے وضع کیا گیا ہے۔

قولہ بالنظم: نظم سے مراد لفظ ہے لیکن اصولیین لفظ قرآن کی تعبیر نظم سے کرتے ہیں ادب کی رعایت کرتے ہوئے کیونکہ لفظ کہتے ہیں کسی شئی کو منہ سے پھینکنے کو اور نظم کہتے ہیں موتی کو دھاگے میں پرونے کو۔

قولہ المسمّیٰ بالقرآن المرکب من الحروف: اس عبارت سے شارحؒ کا مقصد یہ ہے کہ وہ کلام جو صفات الٰہیہ میں سے ہے وہ معنی قدیم ہے ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے لیکن یہ قرآن جو کہ مرکب ہے حروف تہجی سے یہ حادث ہے یہ صفت قدیمہ نہیں جو قائم ہو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ بلکہ یہ دال ہے اس صفت قدیمہ پر، اول جو صفت قدیمہ ہے اس کو کلام نفسی کہتے ہیں، دوسرے کو جو کہ دال ہے کلام نفسی پر اس کو کلام لفظی کہتے ہیں معتزلہ نے کلام نفسی کا انکار کیا ہے کہ کلام اللہ وہ کلام لفظی ہے جو کہ حادث ہے۔

قولہ وذالک: اس عبارت سے شارحؒ کلام نفسی کے ثبوت پر دلیل قائم کرتے ہیں۔ حاصل اس دلیل کا یہ ہے کہ جو بھی کوئی شخص کسی چیز کا امر کرے یا نہی کرے یا خبر دے تو آمر، ناہی یا مخبر کلام کرنے سے پہلے اپنے دل میں ایک معنی موجود پاتا ہے اسی معنی کا نام کلام نفسی ہے اس کلام نفسی کا اظہار کبھی عبارت کے ساتھ کرتا ہے کبھی کتابت کے ساتھ اور کبھی اشارہ کے ساتھ کرتا ہے وہ معنی نفسی ایک ہی ہے مختلف نہیں ہے لیکن امور مختلفہ کے ساتھ اسکی تعبیر کی جاتی ہے وہ معنی واحد ان امور مختلفہ کا غیر ہے اس وجہ سے جو چیز مختلف ہوتی ہے وہ غیر ہے اس چیز کا جو مختلف نہیں ہوتی ہے۔

قولہ وھو غیر العلم: اس عبارت سے شارح ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ جس معنی کو آپ کلام نفسی کہتے ہیں وہ معنی تو بعینہ علم ہے کلام لفظی چاہے خبر کی صورت میں ہو چاہے انشاء کی صورت میں ہو دونوں کا مدلول علم ہے۔ شارح جواب دیتے ہیں کہ وہ معنی جو کہ دل میں پوشیدہ ہے۔ مدلول ہے خبر وغیرہ کے لیے وہ علم نہیں ہے کیونکہ کبھی آدمی ایسی چیز کا خبر دیتا ہے جس کا اس کو علم نہیں ہوتا ہے جیسا کہ تمام اخبار کاذبہ کیونکہ اخبار کاذبہ میں خبر علم کے خلاف ہوتا ہے۔

<u>**فائدہ:**</u> شارح کے اس جواب پر حضرت کتاب کا خیری شارح مولانا زادہ نے اعتراض وارد کیا ہے اعتراض یہ ہے کہ ذات باری تعالیٰ کے حق میں کذب محال ہے نیز غائب کو حاضر پر قیاس کرنا ممنوع ہے (انتہی اعتراضہ) رئیس المحققین سلطان المتکلمین حضرت امام رازی رحمہ اللہ نے اس اعتراض کا جواب دیا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ ماہیت علم غائب اور حاضر دونوں میں متحد ہے تو حاضر میں مغایرت علم غائب میں بھی مغایرت علم پر دلالت کرتا ہے۔ بعض لوگوں نے یہ جواب دیا ہے کہ مقصود تو تصویر تقریر ہے کلام نفسی اور علم میں لیکن کلام نفسی کو ثابت کرنا کہ کلام نفسی رب تعالیٰ کی صفت ہے یہ اجماع سے ثابت ہے اور انبیاء علیہم السلام سے منقول ہے۔

قولہ وغیر الارادہ: اسی طرح وہ معنی جو دل میں پوشیدہ ہے اور امر و نہی کا مدلول ہوتا ہے وہ ارادہ بھی نہیں ہے کیونکہ بعض دفعہ آدمی ایسی بات کا امر کرتا ہے جس کا وہ ارادہ نہیں رکھتا شارح اس کا ایک مثال پیش کرتا ہے کہ مثال کی توضیح یہ ہے کہ ایک آدمی اپنے غلام کو مار رہا ہے لوگ اس کو ملامت کرتے ہیں کہ غلام کو ناحق مار رہے ہو۔ یہ شخص جواب میں کہتا ہے کہ یہ غلام نافرمان ہے لوگ اس سے کہتے ہیں کہ آپ جھوٹ بولتے ہیں تو اس آدمی نے ارادہ کیا کہ لوگوں پر اس غلام کی نافرمانی ظاہر کردے اس غلام کو کسی فعل کا امر کرتا ہے لیکن ارادہ اس کا یہ ہے کہ غلام یہ فعل نہ کرے تاکہ اس کا صدق لوگوں پر ظاہر ہو جائے۔

قولہ ویسمی ھذا المعنی کلاما نفسیا: یعنی وہ معنی جس کو آدمی اپنے دل میں پاتا ہے جو علم اور ارادہ کے علاوہ چیز ہے یہی کلام نفسی ہے۔

قولہ علی ما اشار الیہ: اس عبارت سے شارح ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ عرب اس دل میں پوشیدہ معنی پر کلام کا اطلاق نہیں کرتے ہیں تو پھر اس کو کلام نفسی کیسے کہا گیا۔ شارح عرب کے ایک

بلیغ شاعر اخطل کے کلام سے استشہاد کرتے ہیں اخطل کہتا ہے کہ کلام تو دل میں ہوتا ہے زبان کو تو دل پر دلالت کرنے والا بنایا گیا ہے۔

فائدہ: لفظ فواد فاء کے ضمہ کے ساتھ دل کو کہتے ہیں یہ فادت اللحم سے ہے جب گوشت کو آگ پر رکھا جاتا ہے دل کو بھی فواد اس لئے کہتے ہیں کہ اسکا رنگ سیاہ ہے یا اس وجہ سے کہ اس کی فراخی میں حرارت ہے۔

قوله ومنه قول عمر: کلام نفسی پر کلام کے اطلاق کے بارے میں شارح نے ایک تو اخطل کے قول سے استشہاد کیا دوسرا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول سے استشہاد کرتا ہے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا " انی زورت فی نفسی مقالة " یہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے بیعت کے موقعہ پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا تھا۔

فائدہ: زورت باب تفعیل سے ماضی ہے تزویر سے مشتق ہے تزویر کے مختلف معانی آتے ہیں اختراع الکذب کے معنی میں بھی آتا ہے یعنی جھوٹ کو گھڑ لینا۔ تزیین الشی کے معنی میں بھی آتا ہے یعنی چیز کو خوبصورت بنانا۔ تدبیر الکلام کے معنی میں بھی آتا ہے یہاں پر آخری دو معنی میں سے ایک مراد ہے۔

قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام: پہلے اس بات کو ثابت کی کہ صفت کلام علم اور ارادہ کا غیر ہے اب شارح صفت کلام کے ثبوت پر دلیل قائم کرتے ہے حاصل اسکا یہ ہے کہ اس بات پر اجماع ہے اور انبیاء علیہم السلام سے تواتر کے ساتھ منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے کیونکہ انبیاء علیہم السلام نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فلاں چیز کا امر کیا ہے فلاں چیز سے نہی کی ہے اور قرآن میں اللہ تبارک وتعالیٰ فرماتے ہیں ﴿وقال ربکم﴾

فائدہ: شارح نے پہلے ماتن کے قول کی تشریح کرتے ہوئے انہ القادر العلیم کے تحت لکھا تھا کہ کلام وہ ہے جس پر ثبوت شرع موقوف ہو اور یہاں صفت کلام کے ثبوت پر نقل عن الانبیاء اور اجماع سے دلیل قائم کرتے ہیں نقل عن الانبیاء اور اجماع یہ تو حجج شرعیہ میں سے ہیں یہ تو بظاہر شارح کے کلام میں دور ہے اسی طرح شارح کے دونوں کلاموں میں تناقض ہے اس اشکال کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں ایک جواب شرح مقاصد میں دیا ہے اسکا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے انبیاء علیہم السلام سے یہ بات بطور تواتر کے منقول ہے اور انبیاء کا صدق دلیل معجزہ سے ثابت ہو چکا ہے اس بات پر موقوف نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے انکے صدق کا بطریق تکلم خبر دی ہو اس لحاظ سے پھر کوئی دور لازم نہیں آتا (یہی جواب شرح مقاصد) دوسرا جواب یہ ہے کہ ثبوت اجماع ثبوت شرع پر موقوف نہیں بلکہ ثبوت اجماع صدق شارع

پر موقوف ہے کیونکہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے ((لا تجتمع امتی علی الضلالۃ)) اور آپ ﷺ کا صدق معجزوں سے معلوم ہو چکا ہے۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ شرع پر جو موقوف ہے وہ کلام نفسی کا ثبوت ہے اور جس کلام سے شرع ثابت ہے وہ کلام لفظی ہے۔

ولما كان في الثلاثة الأخيرة زيادة نزاع كرر الاشارة الى اثباتها الخ الى وهو:

ترجمہ: اور جبکہ آخری تین صفات میں زیادہ اختلاف تھا تو ان کے اثبات اور وہاں کے قدیم ہونے کی طرف مکرر اشارہ کیا اور قدرے تفصیل سے کلام کیا چنانچہ فرمایا اور وہ یعنی اللہ تعالیٰ متکلم ہیں اپنے کلام کے سبب جو ان کی صفت ہے کسی کے لئے اسم مشتق کا اثبات اس کے ساتھ ماخذ اشتقاق کے قائم ہوئے بغیر محال ہونے کی وجہ سے اور اس میں معتزلہ کی تردید ہے اس لئے کہ ان کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہیں ایسے کلام کی وجہ سے کہ جو اس کے علاوہ کے ساتھ قائم ہے ان کی صفت نہیں ہے وہ صفت ازلی ہے اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ حوادث کا قیام محال ہونے کی وجہ سے۔ حروف اور اصوات کی جنس سے نہیں ہے کیونکہ حروف اور اصوات ایسے اعراض ہیں جو حادث ہیں بعض کا حادث ہونا دوسرے بعض کے ختم کے ساتھ مشروط ہے کیونکہ حرف اول کے ختم ہونے بغیر حرف ثانی کے تلفظ کا محال ہونا بدیہی ہے اور اس میں حنابلہ اور کرامیہ کی تردید ہے جو اس بات کے قائل ہیں اللہ تعالیٰ کا عرض ہے اصوات اور حروف کی جنس سے ہے اور اس کے باوجود وہ قدیم ہے۔

(حل عبارت)

قولہ ضرورۃ امتناع اثبات المشتق الخ: شارح ایک اور دلیل قائم کرتے ہیں اس بات پر کہ اللہ تعالیٰ کے صفت کلام ثابت ہے حاصل یہ ہے کہ باجماع اللہ تعالیٰ متکلم ہے اور متکلم اسم مشتق کا صیغہ ہے اور مشتق کے بارے میں یہ قانون ہے صدق المشتق یقتضی صدق المبدا یعنی صیغہ مشتق تب صادق آئیگا جبکہ ماخذ اشتقاق ثابت ہو متکلم کا صیغہ اور ماخذ اشتقاق کلام ہے تو معلوم ہوا کہ صفت کلام باری تعالیٰ کے لئے ثابت ہے اور باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے۔

فائدہ: بعض نے یہ کہا ہے کہ ماخذ اشتقاق تکلم ہے کلام نہیں ہے بلکہ کلام اثر ہے تکلم کا جیسے کہ نقوش اثر ہیں کتابت کا لیکن اس قول کا جواب یہ ہے کہ تکلم مستلزم ہے قیام صفت کلام کے لئے اور مطلوب بھی صفت کلام ہی ہے۔

قوله وفی هذا رد علی المعتزلة: معتزلہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ متکلم تو ہے لیکن ایسے کلام کے ساتھ جو کہ قائم ہے غیر کے ساتھ جیسے لوح محفوظ جیسے لسان جبرئیل جیسے شجر موسیٰ بلکہ جو اس ذات کے ساتھ قائم ہے جو اس کلام کی قراءۃ ازلی ہے۔

قوله ضرورة امتناع قیام الحوادث: یہ صفت کلام کے قدیم ہونے پر دلیل ہے کہ قیام حوادث بذاتہ تعالیٰ تو محال ہے لہٰذا صفت کلام قدیم ہوگی۔

فائدہ: ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قیام الحوادث کا محال ہونا ایک نظری مسئلہ ہے اسکے اثبات میں دلیل کی طرف احتیاج ہے اس کے باوجود شارح نے ضروریہ کا دعویٰ کیوں کیا شارح کے طرف سے یہ کہہ سکتے ہیں کہ ضرورت کبھی کبھی یقین کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور مقصود بھی یہی ہے۔

قوله لیس من جنس الحروف والاصوات: اس عبارت سے مصنف نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ کلام جو اللہ تعالیٰ کی ازلی صفت ہے وہ حروف اور اصوات کی جنس سے نہیں ہے شارح اس دعویٰ پر دلیل قائم کرتا ہے کہ حروف اور اصوات ایسے اعراض ہیں جو کہ حادث ہیں۔

قوله مشروط حدوث بعضها: اس عبارت سے حدوث اعراض پر دلیل قائم کرتے ہیں اعراض کا حادث ہونا دوسرے بعض کے ختم کے ساتھ مشروط ہے کیونکہ حرف اول کے ختم ہونے بغیر حرف ثانی کے تلفظ کا محال ہونا بدیہی ہے۔

قوله وفی هذا رد علی الحنابلة: مصنف نے جو یہ کہا "لیس من جنس الحروف" اس میں رد ہے حنابلہ اور کرامیہ پر حنابلہ سے مراد امام رابع حضرت امام احمد بن حنبل کے متبعین ہیں حنابلہ اور کرامیہ دونوں یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کلام عرض ہے حروف اور اصوات کی جنس سے ہے لیکن حنابلہ حروف اور اصوات کے جنس سے ماننے کے باوجود اسکو قدیم مانتے ہیں لیکن کرامیہ حادث مانتے ہیں کرامیہ کے نزدیک ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قیام الحوادث جائز ہے۔

فائدہ: ملا علی قاری نے کہا ہے کہ حنابلہ میں سے جو متشدد ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ کلام تو حروف اور اصوات کے جنس سے ہے ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے اور قدیم ہے بعض نے جہالت میں مبالغہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ باری تعالیٰ کے کلام کا جلد بھی قدیم ہے قرطاس بھی قدیم ہے (حاشیہ مولوی ملتانی)۔

وهو ای الکلام صفة ای معنی قائم بالذات منافیة للسکوت الخ الی واللہ

تعالیٰ متکلم:

ترجمہ: اور وہ یعنی کلام ایک ایسی صفت ہے یعنی ایک ایسا معنی ہے جو ذات واجب الوجود کے ساتھ قائم ہے جو اس سکوت کے منافی ہے جو تکلم نہ کرنے کا نام ہے باوجود اس پر قدرت ہونے کے اور آفت کے منافی ہے جو آلات کے کام نہ کرنے کا نام ہے خواہ پیدائشی اعتبار سے جیسا کہ گونگے پن میں آلات تکلم کے ضعیف ہونے اور اس کے درجہ قوت کو نہ پہونچنے کے لحاظ سے جیسا کہ بچپن میں ہوتا ہے پس اگر کہا جائے کہ یہ صرف کلام لفظی پر صادق آتا ہے کلام نفسی پر نہیں اس لئے کہ سکوت اور خرس صرف تلفظ کے منافی ہے ہم جواب دیتے کہ مراد باطنی سکوت اور آفت ہے بایں طور کہ دل میں تکلم کی سوچ بچار نہ کرے یا اس پر قدرت نہ رکھے تو جس طرح کلام لفظی اور نفسی ہوتا ہے اسی طرح اس کی ضد یعنی سکوت اور خرس بھی۔

(حل عبارت)

قولہ وھو ای الکلام: صفت کلام باری تعالیٰ کی ایسی صفت ہے جو سکوت اور آفت کے منافی ہے سکوت سے مراد یہ ہے کہ کلام پر قدرت رکھنے کے باوجود کلام نہ کرنا اور آفت سے مراد یہ ہے کہ آلات موافقت نہیں کرتے ہیں اگرچہ زبان وغیرہ موجود ہو یا آلات کا موافقت نہ کرنا کبھی تو پیدائشی طور پر ہوتا ہے شارح نے اس کی تعبیر فطرت کے ساتھ کی ہے فطرت اس خلقت کو کہتے ہیں جس پر بچہ ماں کے پیٹ میں پیدا ہوتا ہے جیسے گونگے پن کی صورت میں اور کبھی ضعف آلات کی وجہ سے ہوتا ہے جیسے بچپن میں۔

فائدہ: یہاں پر یہ وہم ہوسکتا ہے کہ شارح نے آفت کو دو ۲ قسموں میں منحصر کیا ہے حالانکہ آفت تو کبھی آلات ہونے کی وجہ سے بھی ہوتی ہے جیسے کہ مثلاً کسی شخص کی زبان نہ ہو یا کسی شخص کا سماع نہ ہو کیونکہ بہرہ آدمی کلام کرنے سے عاجز ہے اس وجہ سے کہ وہ آوازوں کی سننے سے عاجز ہے آوازوں کے سیکھنے سے عاجز ہے لیکن اس توہم کو اس طور پر دفع کیا جاسکتا ہے کہ شارح نے اطباء کے اصطلاح کو اختیار کیا ہے کیونکہ اطباء اس مرض کو جو کہ مولودی ہو زائل نہ ہوتا ہو اس پر فطری نام رکھتے ہیں۔

قولہ فان قیل: اس عبارت سے شارح ایک اعتراض کرکے پھر اس کا جواب دیتے ہیں اعتراض ماتن کے اس قول پر وارد ہوتا ہے جو پہلے ماتن نے کہا تھا "وھو صفۃ منافیۃ للسکوت" اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ کلام کا ایسی صفت ہونا جو

قوله کما ان علمه : اس عبارت سے شارح معتزلہ کی طرف سے وارد شدہ ایک اشکال کا جواب دیتا ہے اشکال یہ ہے کہ اگر کلام نفسی ازل میں کسی زمانہ کے ساتھ متصف نہیں تھا تو صفت قدیمہ ہے قدیم کا تغیر محال ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ صفت کے تعلقات کا حدوث نفس صفت میں تغیر کو لازم نہیں کرتا ہے جیسے اللہ سبحانہ کا علم صفت ازلی ہے اس میں کسی قسم کی تغیر نہیں لیکن ازل کے بعد اسکے تعلقات حادث ہوتے ہیں علامہ عبد العزیز فرہاروی اسکا ایک مثال پیش کرتے ہے کہ ایک ستون ہو اگر کوئی آدمی اس ستون کے اردگرد گھومتا ہے تو وہ ستون کبھی تو اس آدمی کے دائیں جانب ہوتا ہے کبھی بائیں جانب ہوتا ہے کبھی آگے کبھی پیچھے تو یہ تغیر اوضاع میں تو ہے لیکن ستون میں فی ذاتہا کوئی تغیر نہیں آیا۔

فائدہ : اس مقام پر معتزلہ کی طرف سے ایک اور اشکال وارد ہو سکتا ہے وہ یہ کہ اگر کلام ازلی ہو پھر تو ہمیشہ کے لئے ازلا و ابدا ہونا چاہیئے پھر حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ مکالمہ کو کوہ طور کے ساتھ خاص کرنے کا کیا معنی ہے۔ جواب اسکا یہ ہے کہ حق تعالیٰ کے ارادہ کی وجہ سے کلام کے تعلقات حادث ہوتے ہیں تو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ کلام کا تعلق کوہ طور پر ہوا۔

ولما صرح بازلية الكلام حاول التنبيه الخ الى وتحقيق :

ترجمہ : اور جب مصنف کلام کے ازلی ہونے کی صراحت کر چکے تو اب اس بات سے آگاہ کرنے کا ارادہ کیا کہ لفظ قرآن اس کلام نفسی قدیم پر بھی بولا جاتا ہے جس طرح نظم متلو حادث پر بولا جاتا ہے چنانچہ فرمایا اور قرآن اللہ کا کلام غیر مخلوق ہے اور لفظ قرآن کے بعد کلام اللہ کا لفظ ہے کیونکہ مشائخ نے ذکر کیا ہے کہ "القرآن کلام اللہ غیر مخلوق" کہا جائے "القرآن غیر مخلوق" نہ کہا جائے تاکہ ذہن کی طرف یہ بات سبقت نہ کرے کہ وہ کلام جو حروف اور اصوات سے مرتب ہے وہ قدیم ہے جیسا کہ حنابلہ جہالت یا عناد کی وجہ سے اس کی طرف گئے ہیں اور غیر حادث کے بجائے غیر مخلوق کا لفظ لائے دونوں کے اتحاد پر متنبہ کرنے اور کلام کو حدیث کے موافق جاری کرنے کے ارادہ سے اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا "القرآن كلام الله غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم" اور فریقین کے درمیان مشہور عبارت کے ذریعہ محل خلاف کی صراحت کرنے کے لئے اور وہ یہ ہے کہ قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق ہے کی بحث۔ یہ ہی مسئلہ کا مسئلہ خلق قرآن عنوان رکھا جاتا ہے۔

(حل عبارت)

ذات باری تعالیٰ کے ساتھ جو قائم ہے وہ کلام نفسی ہے۔

واما استدلالهم بان القرآن متصف الخ الی والمعتزلة :

ترجمہ : اور معتزلہ کا یہ استدلال کہ قرآن ایسی چیزوں کے ساتھ متصف ہے جو مخلوق کی صفات اور حدوث کی علامات ہیں مثلاً مؤلف ہونا، منظم ہونا، نازل کیا جانا، عربی ہونا، سنا جانا، فصیح ہونا، معجزہ ہونا وغیرہ، تو یہ استدلال حنابلہ کے خلاف حجت بنے گا نہ کہ ہمارے خلاف کیونکہ ہم الفاظ کے حدوث کے تو ہم بھی قائل ہیں اور ہماری بحث معنی قدیم میں ہے۔

(حل عبارت)

قولہ واما استدلالهم : معتزلہ نے کلام نفسی قدیم کی نفی کی اور قرآن کے حادث ہونے پر یہ دلیل قائم کی ہے کہ قرآن متصف ہے ایسے اوصاف کے ساتھ جو مخلوق کے اوصاف میں سے ہیں اور حدوث کی علامت میں سے ہیں۔

قولہ من التالیف : یعنی قرآن کا حروف اور آیات اور سورتوں سے مؤلف ہونا۔

قولہ والتنظیم : یعنی قرآن کا عمدہ طریقہ پر منظم ہونا جیسے موتیوں کی لڑی۔

قولہ والانزال والتنزیل : جیسے اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿انا انزلناه فی لیلة القدر﴾

وقولہ تعالیٰ ﴿ونزلناه تنزیلا﴾ ۔

فائدہ : صاحب کشاف نے ان دونوں میں فرق کیا ہے کہ انزال دفعی ہے اور تنزیل تدریجی ہے اور دونوں قرآن کے حق میں صحیح ہے کیونکہ قرآن لوح محفوظ سے آسمان دنیا کی طرف دفعۃً نازل ہوا لیلۃ القدر میں، اور تنزیل تدریجی ہے کیونکہ قرآن تئیس ۲۳ سال میں مکمل ہوا۔

قولہ وکونہ عربیا : جیسے کہ ارشاد ہے ﴿انا انزلناه قرآنا عربیا﴾ ۔

قولہ مسموعا : جیسے کہ ارشاد ہے ﴿فاذا قرئ القرآن فاستمعوا له﴾ مسموع تو صوت ہے اور صوت ایک عرض ہے جو کہ قائم ہے ہوا کے ساتھ اور عرض مخلوق ہے اور حادث ہے۔

قولہ فانما یقوم : شارح جواب دیتے ہیں کہ یہ استدلال حنابلہ پر تو حجت ہوگا کیونکہ وہ کلام لفظی کو قدیم کہتے ہیں ہمارے خلاف یہ حجت نہیں ہوگا کیونکہ ہم تو الفاظ کو حادث مانتے ہیں بحث تو معنی قدیم میں ہے۔

قولہ وانت خبیر: اس عبارت سے شارح معتزلہ کی تاویل کا رد بیان کرتا ہے کہ معتزلہ نے جو تاویل کی ہے وہ غلط ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ متحرک وہ ہے جس کے ساتھ حرکت قائم ہو نہ کہ وہ شخص جو حرکت کا موجد ہو ورنہ باری تعالیٰ کا ان اعراض کے ساتھ بھی متصف ہونا لازم آئے گا جو اس کی مخلوق ہیں مثلاً یہ کہا جائے کہ وہ اسود ہے کیونکہ وہ سواد کو موجود کرنے والا ہے حالانکہ کوئی بھی اس کے قائل نہیں تو متکلم وہ ہے جس کے ساتھ صفت کلام قائم ہو نہ کہ وہ جو کلام کا موجد ہو۔

ومن اقوی شبہ المعتزلہ انکم متفقون الخ الی وتحقیقہ:

ترجمہ: اور معتزلہ کے قوی تر دلائل میں سے یہ ہے کہ تم اس بات پر متفق ہو کہ قرآن اس کلام کا نام ہے جو ہم تک تواتر کے ساتھ مصاحف کے دفتین کے درمیان ہو کر پہنچا ہے اور یہ مستلزم ہے اس کے مصاحف میں مکتوب ہونے زبانوں سے پڑھے جانے اور کانوں سے سنے جانے کو، اور یہ سب حدوث کی علامات میں سے ہیں تحقیقی طور پر تو مصنف نے اپنے اس قول سے جواب کی طرف اشارہ کیا اور وہ یعنی قرآن جو اللہ کا کلام ہے ہمارے مصاحف میں مکتوب ہے یعنی کلام الٰہی پر دلالت کرنے والے حروف کی صورتوں اور کتابت کی شکلوں کے واسطے سے ہماری زبانوں سے پڑھا جاتا ہے اس کے قابل تلفظ اور قابل سماع حروف کے واسطے سے ہمارے کانوں سے سنا جاتا ہے ان ہی کے واسطے سے ان میں حلول کرنے والا نہیں یعنی ان سب باتوں کے باوجود نہ تو وہ مصاحف میں حلول کئے ہوئے ہیں اور نہ قلوب میں اور نہ زبانوں میں اور نہ کانوں میں بلکہ وہ ایک قدیم معنی ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اس کا تلفظ ہوتا ہے اس پر دلالت کرنے والی نظم کے توسط سے اس کو سنا جاتا ہے خیال میں جمع شدہ نظم کے توسط سے اس کو حفظ کیا جاتا ہے اس پر دلالت کرنے والی حرف کے لئے وضع کردہ اشکال اور نقوش کے واسطے سے اس کو لکھا جاتا ہے جس طرح کہا جاتا ہے آگ ایک روشن جلانے والا مادہ ہے اس کو لفظ کے ذریعہ ذکر کیا جاتا ہے قلم کے ذریعہ لکھا جاتا ہے اور اس سے حقیقت نار کا حرف و صوت ہونا لازم نہیں آتا۔

(حل عبارت)

قولہ ومن اقوی من شبہ المعتزلہ: قرآن کے مخلوق ہونے پر معتزلہ کے قوی تر دلائل میں سے ایک دلیل یہ ہے کہ تم اشاعرہ اس بات پر متفق ہو کہ قرآن اس کلام کا نام ہے جو ہم تک تواتر کے ساتھ مصاحف کے دفتین کے

مکتوب مقروء محفوظ وغیرہ ان امور کے لئے اوصاف ہیں جو امور کلام نفسی پر دلالت کرتے ہیں یعنی اشکال اور الفاظ کی صفت ہیں شارح ایک مثال پیش کرتے ہیں کہ جس طرح کہا جاتا ہے کہ آگ ایک روشن جلانے والا مادہ ہے اس کو زبان کے ذریعہ ذکر کیا جاتا ہے اور قلم کے ذریعہ لکھا جاتا ہے اور اس سے حقیقت آگ کا حرف وصوت ہونا لازم نہیں آتا اسی طرح کلام نفسی خود مکتوب یا مقروء نہیں بلکہ اس پر دلالت کرنے والے الفاظ وحروف مکتوب یا مقروء ہوتے ہیں۔

وتحقيقه ان للشئى وجوداً فى الاعيان ووجوداً فى الاذهان الخ الى ولما كان:

ترجمہ : اور اس جواب کی تحقیق یہ ہے کہ شئی کا ایک وجود خارج میں ہوتا ہے اور ایک ذہن میں ہوتا ہے ایک وجود عبارت میں ہوتا ہے اور ایک وجود کتابت میں ہوتا ہے تو کتابت عبارت پر دلالت کرتی ہے اور عبارت وجود ذہنی پر اور وجود ذہنی وجود خارجی پر تو جہاں بھی قرآن کی کسی صفت بیان کی جائے جو قدیم کے لوازم میں سے ہے جیسے کہ ہمارے قول القرآن غیر مخلوق میں تو مراد اس کی وہ حقیقت ہوگی جو خارج میں موجود ہے اور جہاں اس کی صفت بیان کی جائے جو مخلوقات اور حوادث کے لوازم میں سے ہے تو اس سے وہ الفاظ مراد ہوں گے جو بولے اور سنے جاتے ہیں جیسا کہ ہمارے قول قرأت نصف القرآن میں۔ یا الفاظ مخیلہ مراد ہوں گے جیسے کہ ہمارے قول حفظت القرآن میں یا اس سے نقش شدہ اشکال مراد ہوں گے جیسا کہ ہمارے قول یحرم للمحدث مس القرآن میں۔

(حل عبارت)

قوله وتحقيقه : اس عبارت سے شارح معتزلہ کے استدلال کے جواب کی تحقیق کو ذکر کرتا ہے فرماتے ہیں کہ شئی کا ایک وجود خارجی ہوتا ہے دوسرا وجود ذہنی ہوتا ہے اور ایک وجود لفظی ہوتا ہے ایک وجود کتابی ہوتا ہے ان میں سے پہلے دو وجود حقیقی ہیں اخیر دو وجود مجازی ہیں تو کتابت عبارت پر دلالت کرتی ہے اور عبارت وجود ذہنی پر دلالت کرتی ہے اور وجود ذہنی وجود خارجی پر اسی طرح کلام کے مختلف وجود ہیں ان مختلف وجودات کی وجہ سے کلام پر مختلف احکام لگائے جاتے ہیں تو جہاں قرآن کی ایسی صفت بیان کی گئی ہو جو قدیم کے لوازم میں سے ہے جیسے القرآن غیر مخلوق تو اس سے مراد حقیقت موجودہ فی الخارج ہے اور وہ کلام نفسی ہے اور جہاں قرآن کی ایسی صفت بیان کی جائے جو محدثات اور مخلوقات کے لوازم میں سے ہو جیسے قرأت نصف القرآن تو اس سے وہ الفاظ مراد ہوں گے جو کہ بولے جاتے ہیں اور سنے جاتے ہیں یعنی وجود لفظی مراد ہوں گے یا الفاظ مخیلہ مراد ہوں گے جیسے حفظت القرآن یا اس سے نقوش شدہ الفاظ مراد ہوں گے

جیسے حرم المحدث مس القرآن۔

ولما كان دليل الاحكام الشرعيه هو اللفظ الخ الى فان قيل:

ترجمہ: اور جب احکام شرعیہ کی دلیل صرف لفظ ہے نہ کہ معنی قدیم تو ائمہ اصول نے المکتوب فی المصاحف المنقول بالتواتر کے نقطہ سے اس کی تعریف کی اور اسی کو نظم اور معنی دونوں کا نام قرار دیا یعنی نظم کا معنی پر دلالت کرنے کی حیثیت سے نہ کہ صرف معنی کا اور باقی کلام قدیم جو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے تو اشعری کا مذہب یہ ہے کہ اس کو سننا ممکن ہے اور استاذ ابو اسحاق نے اس کا انکار کیا ہے اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد **حتی یسمع کلام اللہ** کے معنی یہ ہیں کہ وہ الفاظ سنے جو کلام اللہ پر دلالت کرنے والے ہیں جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ میں نے فلاں کا علم سنا تو موسیٰ علیہ السلام نے وہ آواز سنی جو اللہ تعالیٰ کے کلام پر دلالت کرنے والی تھی لیکن چونکہ یہ سننا کتاب اور فرشتہ کے واسطے کے بغیر تھا اس لئے کلیم کا نام ان ہی کے ساتھ مخصوص ہوا۔

(حل عبارت)

قولہ ولما کان: اس عبارت سے شارح ایک اشکال کا جواب دینا چاہتے ہیں اشکال یہ ہے کہ پہلے تو یہ بات ثابت کی گئی قرآن کا اطلاق کلام لفظی اور کلام نفسی دونوں پر ہوتا ہے اور قرآن کا اطلاق کلام نفسی پر ہوتا ہے تو پھر علم اصول والے قرآن کی ایسی تعریف کیوں کرتے جو صرف کلام لفظی پر صادق آتی ہے حالانکہ ائمہ اصول نے قرآن کی تعریف مکتوب فی المصاحف منقول بالتواتر کے ساتھ کی ہے یہ تعریف تو صرف کلام لفظی پر صادق آتی ہے نہ کہ کلام نفسی پر۔ جواب یہ ہے کہ احکام شرعیہ مثلاً وجوب حرمت کی دلیل صرف الفاظ ہیں نہ کہ معنی کیونکہ معنی تو ہمارے عقول سے مخفی ہے اس لئے انہوں نے قرآن کی تعریف المکتوب فی المصاحف المنقول بالتواتر سے کی تو جواب کا خلاصہ یہ نکلا کہ ائمہ اصول کے علم کا مدار الفاظ پر تھا اور مقصود اہم ان کے نزدیک الفاظ ہی تھا تو انہوں نے اس وجہ سے لفظ کی تعریف پر اکتفا کیا اور انہوں نے قرآن نظم اور معنی دونوں کو قرار دیا۔

قولہ لا لمجرد المعنی: یہ عطف ہے ما قبل نظم و معنی جمیعاً پر۔ شارحؒ نے جو یہ کہا ہے کہ قرآن نظم و معنی دونوں کا نام ہے اس سے مشائخ کا مقصود ایک توہم کا دفعیہ ہے جو حضرت امام ابو حنیفہؒ کے کلام سے پیدا ہو چکا ہے حضرت امام اعظمؒ سے یہ منقول ہے کہ فارسی میں قرأۃ کرنا جائز ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن فقط معنی کا نام ہے لیکن صحیح قول یہ

ہے کہ حضرت امام صاحبؒ نے صاحبین کے قول کی طرف رجوع کیا ہے کہ فقط فارسی میں قراءۃ کرنا جائز نہیں ہے۔

قولہ واما الکلام القدیم: اس عبارت سے شارح ایک اختلاف کو ذکر کرتے ہے کہ آیا کلام قدیم کا سماع ممکن ہے یا نہیں اس میں شیخ ابوالحسن اشعریؒ کا مذہب یہ ہے کہ کلام قدیم کا سماع ممکن ہے اگر چہ وہ آواز نہیں پھر بھی خرق عادت کے طور پر اسکا سماع ممکن ہے جیسے کہ قیامت میں اہل جنت ذات باری تعالیٰ کا دیکھیں گے باوجود اسکے کہ ذات باری تعالیٰ شکل اور مکان سے منزہ ہے خلاصہ یہ ہے کہ حضرت ابوالحسن اشعریؒ کے نزدیک سماع اللہ تبارک وتعالیٰ کے خلق کا نتیجہ ہے کہ ذات باری تعالیٰ نفس کے اندر ادراک کو پیدا کر دیتے ہیں تو یہ سننا اصوات اور غیر اصوات دونوں میں جائز ہے اس بناء پر مسموع قدیم اور حادث دونوں کے درمیان مشترک ہوگا تو جو کلام موصوف ہونے کے ساتھ اس میں یہ بھی جائز ہے کہ اس سے مراد کلام نفسی ہو جیسے یوں کہا جاتا ہے "سمع موسیٰ علیہ السلام کلام اللہ" اور یہ بھی جائز ہے کہ اس سے مراد کلام لفظی ہو جیسے کہ یوں کہا جائے "سمعت القرآن"۔

قولہ ومنعہ الاستاذ ابو اسحاق: استاذ ابو اسحاق نے کلام قدیم کے سماع کے ممکن ہونے کا انکار کیا ہے اس وجہ سے کہ مسموع کے لئے ضروری ہے کہ صوت ہو ۔ لانکہ کلام نفسی صوت نہیں تو اس مذہب کے مطابق کلام مسموع سے مراد فقط کلام لفظی ہے۔

قولہ وھو اختیار الشیخ ابی منصور: یہ امام محمد بن محمد بن محمود السمرقندی ہے ماتریدی طرف منسوب ہے ماترید سمرقند میں ایک بستی کا نام ہے اس کا لقب علم الہدیٰ تھا یہ علماء اہل السنۃ والجماعت ماوراء النہر کا رئیس ہے حنفی المذہب تھا ابی نصر عیاض کا شاگرد تھا ابی نصر عیاض ابی بکر جوزجانی کا شاگرد ہے ابی بکر جوزجانی امام محمدؒ کا شاگرد ہے امام محمدؒ امام اعظم ابوحنیفہؒ کے شاگرد ہے اسکے متبعین کو ماتریدیہ کہتے ہیں اور امام ابوالحسن اشعریؒ کے متبعین کو اشعریہ کہتے ہیں اور دونوں فریقین کے مجموعہ کو اشاعرہ کہتے ہیں۔

قولہ فمعنیٰ قولہ حتیٰ یسمع: چونکہ استاذ ابو اسحاق کے نزدیک کلام قدیم کا سماع ممکن نہیں تو حتیٰ یسمع کلام اللہ جو آیت ہے اس میں کلام اللہ سے مراد کلام لفظی ہے کلام نفسی مراد نہیں ہوگا اور حتیٰ یسمع کلام اللہ کا معنیٰ یہ ہوگا کہ وہ الفاظ سن لے جو کلام اللہ پر دلالت کرنے والے ہیں جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ میں نے فلاں کا علم سنا یعنی وہ الفاظ سن لئے جو فلاں کے علم پر دال ہیں کیونکہ علم تو وہ کیفیت ہے جو فلاں کے ذہن کے ساتھ قائم ہے وہ تو سنا نہیں جاتا ہے۔

فان قیل لو کان کلام اللہ تعالیٰ حقیقۃ فی المعنی القدیم الخ الی وما وقع:

ترجمہ: پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ اگر لفظ کلام اللہ معنی قدیم یعنی کلام نفسی کے معنی میں حقیقت اور نظم مؤلف کے معنی میں مجاز ہوتا تو اس سے یعنی نظم مؤلف سے کلام اللہ کی نفی صحیح ہوتی بایں طور کہ کہا جاتا کہ یہ نازل شدہ نظم و عبارت جو معجزہ ہے اور آیات اور سورتوں میں منقسم ہوئی ہے کلام اللہ نہیں حالانکہ اجماع اس کے برخلاف ہے نیز معجزہ اور متحدی بہ حقیقی کلام اللہ ہے اس بات کا یقین کرنے کے ساتھ کہ یہ اسی نظم مؤلف ہی میں منحصر ہے جو سورتوں پر تقسیم ہے کیونکہ صفت قدیمہ سے معارضہ کرنے کا کوئی مطلب نہیں، ہم جواب دیں گے کہ کلام اللہ ایسا اسم ہے جو مشترک ہے کلام نفسی قدیم کے درمیان اور اضافت کا معنی کلام کا اللہ کی صفت ہونا ہے اور اس کلام لفظی حادث کے درمیان جو سورتوں اور آیتوں سے مرکب ہے اور اضافت کا معنی یہ ہے کہ یہ کلام اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے مخلوق بندوں کی تالیفات میں سے نہیں ہے لہٰذا نفی ہرگز صحیح نہیں ہوگی اور اعجاز و تحدی صرف کلام اللہ میں ہوگی۔

(حل عبارت)

قولہ فان قیل: اس عبارت سے شارحؒ ایک اعتراض کر کے پھر اس کا جواب دیتے ہیں اعتراض مصنف کے اس قول پر ہے جو مصنف نے پہلے کہا تھا کہ "لیس من جنس الحروف والاصوات" یعنی وہ کلام جو اللہ کی صفت ہے وہ حروف اور اصوات کی جنس سے نہیں اسی طرح شارح نے کہا تھا "معنی قدیم قائم بذات اللہ تعالیٰ یلفظ ویسمع بالنظم الدال علیہ" اسی طرح شارح نے حتیٰ یسمع کلام اللہ کے بارے میں کہا تھا "یسمع ما یدل علیہ" اس تمام تفصیل سے معلوم ہوتا ہے اور یہ تمام تفصیل اس بات پر دال ہے کہ کلام حقیقت میں کلام نفسی ہے کلام لفظی کو کلام اللہ کہنا یہ مجاز ہے کیونکہ یہ کلام حقیقی پر دال ہے تو یہ تسمیۃ الدال باسم المدلول کے قبیل سے ہے جو کہ مجاز ہے اب اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ جب کلام اللہ حقیقت میں کلام نفسی ہے اور کلام لفظی کو مجازاً کلام اللہ کہا جاتا ہے پھر کلام لفظی سے کلام کی نفی درست ہونی چاہیے کیونکہ مجاز کے لوازم میں سے یہ ہے کہ لفظ کی نفی اس کے معنی مجازی سے درست ہوتی ہے مثلاً رجل شجاع کے بارے میں یہ کہنا درست ہے کہ لیس باسد لفظ اسد کی نفی اس سے درست ہے اسی طرح نظم مؤلف سے جو کہ مجازی ہے کلام اللہ کی نفی کرنا یہ کہنا کہ کلام اللہ نظم مؤلف نہیں ہے درست ہوتا حالانکہ نظم مؤلف سے کلام اللہ کی نفی کرنا باطل ہے کیونکہ امت کا اجماع ہے کہ نظم مؤلف کلام اللہ ہے تو کلام اللہ کا کلام نفسی کے معنی میں حقیقت اور نظم مؤلف کے معنی میں مجاز ہونا بھی باطل ہے۔

کو پیدا کر دیں اور ہر تیرہ کا کلام تو وہ اس طریقہ پر نہیں ہے۔

قولہ فلا یصح النفی: یہ عبارت متفرع ہے ماقبل اس بات پر کہ کلام اللہ کلام نفسی اور کلام لفظی دونوں میں حقیقت ہے اور مشترک ہے جب کلام اللہ دونوں میں حقیقت ہے تو کلام لفظی سے کلام اللہ کی نفی درست نہ ہوگی اس لئے کہ مشترک دونوں معنی میں حقیقت ہوتا ہے اور حقیقت کی نفی کرنا جائز نہیں ہے۔

وما وقع فی عبارۃ بعض المشائخ الخ الیٰ وذھب بعض المحققین:

ترجمہ: اور بعض مشائخ کی عبارت میں جو یہ آیا ہے کہ نظم مؤلف مجازاً کلام اللہ ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ لفظ کلام اللہ نظم مؤلف کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ کلام در اصل اور بالذات نام ہے اس معنی کا جو ذات کے ساتھ قائم ہے اور لفظ کا نام کلام رکھنا اور کلام کا لفظ کے لئے وضع کیا جانا محض اس معنی پر اس کے دلالت کرنے کے اعتبار سے ہے پس مشائخ کا نظم مؤلف کے لئے لفظ کلام اللہ کے وضع کئے جانے اور اسکا کلام نام رکھے جانے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

(حل عبارت)

قولہ وما وقع: اس عبارت سے شارحؒ ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں اعتراض کا تعلق ماقبل اس جواب کے ساتھ ہے جس میں یہ کہا تھا کہ کلام اللہ کلام نفسی اور کلام لفظی دونوں میں حقیقت ہے حاصل اس اعتراض کا یہ ہے کہ بعض مشائخؒ کی عبارت میں یہ آیا ہے کہ نظم مؤلف مجازاً کلام اللہ ہے جب مشائخؒ سے یہ بات ثابت ہے کہ انہوں نے لفظ مؤلف کو مجازاً کلام اللہ کہا ہے تو پھر یہ کہنا کیسے درست ہو سکتا ہے کہ نظم مؤلف حقیقت کلام اللہ ہوتے ہیں۔

قولہ فلیس معناہ: یہ جواب ہے اعتراض مذکور کا حاصل اس جواب کا یہ ہے کہ مشائخؒ نے جو کلام اللہ کو نظم مؤلف کے معنی میں مجاز کہا ہے اس کا مطلب یہ نہیں کہ کلام اللہ نظم مؤلف کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ کلام اللہ کلام نفسی کے لئے بالذات اور بلا واسطہ وضع کیا گیا ہے اور نظم مؤلف کے لئے اس واسطے سے وضع کیا گیا ہے کہ نظم مؤلف کلام نفسی قدیم پر دلالت کرتا ہے تو حاصل یہ نکلا کہ کلام اولاً موضوع تھا نفسی کے لئے پھر لفظی کے لئے اس وجہ سے وضع کیا کہ لفظی نفسی پر دلالت کرتا ہے۔

فائدہ: یہاں پر ایک اعتراض وارد ہو سکتا ہے کہ جس چیز کو معنی ثانی کے لئے وضع کیا گیا ہو باعتبار علاقہ کے اسکو تو

منقول کہتے ہیں مشترک نہیں کہتے ہیں اور نقل معنی ثانی کو حقیقت اور معنی اول کو مجاز بنالیتا ہے تو کلام بھی جب اولاً موضوع تھا نفسی کے لئے پھر ثانیاً وضع کیا لفظی کے لئے تو لفظی میں حقیقت بنا نفسی میں مجاز بنا۔ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ منقول وہ ہے جس میں وضع ثانی وضع اول سے مؤخر ہو تاخر زمانی کے طور پر مشترک میں دونوں وضع ایک دوسرے سے تاخر زمانی کے طور پر مؤخر نہیں ہوتا۔ یہ جو کہا تھا کہ کلام اولاً نفسی کے لئے موضوع تھا پھر لفظی کے لئے وضع کیا یہاں تاخر سے مراد تاخر بالذات ہے۔ دوسرا جواب جو کہ معتمد جواب ہے وہ یہ ہے کہ منقول وہ ہے جس کا استعمال معنی اول میں متروک ہو چکا ہو اور کلام کا اطلاق نفسی پر متروک نہیں بلکہ شائع ہے اس وجہ سے منقول نہ بنا بلکہ مشترک بنا۔

وذهب بعض المحققين الى ان المعنى فى قول مشائخنا الخ الى وهو جيد:

ترجمہ: اور بعض محققین اس بات کی طرف گئے ہیں کہ معنی ہمارے مشائخ کے اس قول میں کہ کلام اللہ ایک قدیم معنی ہے لفظ کے مقابلہ میں نہیں ہے کہ اس سے لفظ کا مدلول مراد لیا جائے بلکہ عین کے مقابلہ میں ہے اور اس سے مراد وہ چیز ہے جو قائم بذاتہ نہ ہو جیسے باقی صفات ہیں اور ان کا مطلب یہ ہے کہ قرآن لفظ اور معنی دونوں کا نام ہے دونوں کو شامل ہے اور وہ قدیم ہے اس طرح نہیں جس طرح حنابلہ کہتے ہیں کہ یہ کلام مؤلف جو مرتب الاجزاء والا ہے قدیم ہے کیونکہ اس کا محال ہونا بدیہی ہے اس بات کا یقین کرنے کی وجہ سے کہ بسم اللہ کے سین کا تلفظ باء کے تلفظ کے بعد ہی ممکن ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ جو لفظ ذات واجب کے ساتھ قائم ہے وہ فی نفسہ مرتب الاجزاء والا نہیں ہے جیسے وہ لفظ جو حافظ کی ذات کے ساتھ اجزاء کے ترتب اور ایک دوسرے پر تقدم کے بغیر قائم ہوتا ہے اور ترتیب صرف تلفظ میں ہوتی ہے آلہ تلفظ کے موافقت نہ کرنے کی وجہ سے اور یہی مطلب ہے ان کے اس قول کا کہ مقروء قدیم ہے اور قرأت حادث ہے بہر حال وہ لفظ جو اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہے تو اس میں ترتیب نہیں ہے یہاں تک کہ جس نے اللہ کا کلام سنا اس نے غیر مرتب الاجزاء والا کلام سنا اس کے آلہ تلفظ کی طرف محتاج نہ ہونے کی وجہ سے یہ ان کے کلام کا حاصل ہے۔

(حل عبارت)

قوله وذهب بعض المحققين: محققین سے مراد صاحب مواقف قاضی عضد الدین ہے شارح عضد الدین کی عبارت کو نقل کر کے ما قبل والے مذکورہ اعتراض کو دوسرا جواب دینا چاہتے ہیں حاصل اس کا یہ ہے کہ مشائخ نے جو یہ کہا ہے "کلام اللہ معنی قدیم" ۔ یہاں لفظ معنی سے وہ مراد نہیں جو لفظ کے مقابلہ میں ہے کہ اس سے مراد مدلول لفظ

یا مفہوم لفظ ہو بلکہ معنی سے مراد وہ ہے جو عین کے مقابلے میں ہے اور عین قائم بذاتہ کو کہتے ہیں تو اس کے مقابلے میں معنی سے قائم بالغیر مراد ہوگا اور مشائخ کی مراد یہ ہے کہ کلام اللہ عین اور قائم بالذات نہیں بلکہ وہ معنی یعنی قائم بالغیر ہے اور قائم بالغیر معنی اور لفظ یعنی کلام نفسی اور کلام لفظی دونوں پر صادق ہے اس سے مشائخ کے نزدیک کلام اللہ کلام نفسی و کلام لفظی دونوں کا نام ہے اور وہ قدیم ہے اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔

قوله لا كما زعمت الحنابلة: اس عبارت سے شارح ایک اشکال کا جواب دینا چاہتے ہیں کہ جب کلام اللہ کلام نفسی اور کلام لفظی دونوں کو شامل ہے تو کلام اللہ کو قدیم اور ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ماننے کی صورت میں نظم مؤلف کا بھی قدیم اور ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہونا لازم آتا ہے یہ تو صرف حنابلہ کا مذہب ہے اشاعرہ کا یہ مذہب نہیں ہے۔ تو شارح جواب دیتا ہے کہ اشاعرہ کہتے ہیں کہ وہ قدیم ہے لیکن اس معنی میں نہیں ہے جس معنی میں حنابلہ کہتے ہیں حنابلہ یہ کہتے ہیں کہ یہ نظم مؤلف جو مرتب الاجزاء ہے قدیم ہے حنابلہ کا یہ قول بدیہی طور پر محال ہے کیونکہ یہ بات یقینی ہے کہ بسم اللہ کے سین کے ساتھ اس وقت تک تلفظ ممکن نہیں جب تک باء کا تلفظ گزر نہ جائے کیونکہ سین کا وجود باء کے وجود سے مؤخر ہے تو سین پہلے معدوم تھا باء کے ساتھ تلفظ کرنے کے بعد موجود ہو گیا تو عدم کے بعد موجود ہونا یہ حادث ہونے کی علامت میں سے ہے اور حادث ہونا قدیم ہونے کے منافی ہے بلکہ اشاعرہ یہ کہتے ہیں کہ جس طرح حافظ قرآن کے ذہن کے ساتھ الفاظ بغیر ترتیب اور بغیر تقدم وتاخر کے قائم ہیں ترتیب اور تقدم وتاخر تلفظ کے وقت حاصل ہوتے ہیں کیونکہ زبان موافقت نہیں کرتی ہے کہ غیر مرتب الفاظ اور حروف کے ساتھ دفعۃ واحدۃ تلفظ کرے اسی طرح جو الفاظ ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں وہ غیر مرتب الاجزاء والے ہیں ان میں تقدم وتاخر نہیں ہے حتی کہ جس نے اللہ کا کلام سنا اس نے غیر مرتب الاجزاء والا سنا کیونکہ ترتیب کا تعلق آلۂ تلفظ سے ہے اور اللہ تعالیٰ اپنا کلام سنانے کے لئے آلۂ تلفظ کا محتاج نہیں ہے (بیان الفوائد تغییر)۔

وهو جيد لمن يتعقل لفظا بالنفس الخ الى والتكوين:

ترجمہ: اور یہ اس شخص کے نزدیک عمدہ ہوگا جو ایسے لفظ کا تصور کر سکتا ہو جو ذات واجب کے ساتھ قائم ہے درآں حالیکہ وہ نہیں مرکب ہے تلفظ کئے ہونے والے حروف سے، یا ایسے متخیل حروف سے جن میں سے بعض کا وجود بعض کے معدوم ہونے کے ساتھ مشروط ہے اور نہ ایسے مرتب اشکال ونقوش سے مرکب ہے جو الفاظ پر دلالت کرتے ہیں اور ہم

تو نہیں سمجھتے ہیں مثلاً قرآن کے ذہن کے ساتھ قائم ہونے سے مراد حروف کی صورتوں کا اس کی قوت خیالیہ میں
اس طرح جمع اور مرتسم ہونا کہ جب اس کی طرف التفات کرے تو وہ متخیل الفاظ یا مرتب نقوش سے مرکب کلام ہو اور جب
تلفظ کرے تو سنی جانے والی کلام ہو۔

(حل عبارت)

قولہ وھو جید: پہلے شارح نے صاحب مواقف کے قول کو نقل کیا اس عبارت سے شارح صاحب مواقف کے قول
پر پسندیدگی کا اظہار کرتے ہیں حاصل اسکا یہ ہے کہ صاحب مواقف کا قول اس شخص کے نزدیک عمدہ ہوگا جو ایسے لفظ
کا تصور کر سکتا ہے جو ذات کے ساتھ قائم ہو اور اس کے اجزاء میں ترتیب اور تقدم و تاخر نہ ہو اور الفاظ و حروف پر دلالت
کرنے والے نقوش سے مرتب نہ ہو حالانکہ ایسے لفظ کا تصور کرنا مشکل ہے۔

والتكوين وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق الخ الى ازلية :

ترجمہ: اور تکوین جس سے مراد وہ صفت ہے جس کو فعل، خلق، تخلیق اور ایجاد، احداث، اختراع وغیرہ سے تعبیر کیا جاتا
ہے اور جس کا مطلب معدوم کو عدم سے نکال کر وجود کی طرف لانا بیان کیا جاتا ہے اللہ تعالیٰ کی صفت ہے عقل اور نقل کی
اس بات پر متفق ہونے کی وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ عالم کا خالق اور اسکا مکوّن ہے اور شئی پر اسم مشتق کا اطلاق ممتنع ہونے کی وجہ
سے بغیر اس کے کہ ماخذ اشتقاق اس کی صفت ہو اس کے ساتھ قائم ہو۔

(حل عبارت)

قولہ صفة لله تعالى: صفت تکوین کے بارے میں تین قول ہیں = ایک یہ ہے کہ صفات حقیقیہ سات ہیں
حیات ہے۔ علم ہے۔ قدرت ہے۔ ارادہ ہے۔ سمع ہے۔ بصر ہے۔ کلام ہے۔ رہی تکوین تو وہ ایک اضافی معنی ہے اور
حادث ہے یہ قدرت اور ارادہ کی طرف راجع ہوتی ہے کیونکہ جب ارادہ کا تعلق کسی شئی کے وجود کے ساتھ ہو جائے
تو قدرت اس شئی کو عدم سے وجود کی طرف نکالتی ہے اس عدم سے وجود کی طرف نکالنے کو تکوین کہتے ہیں یہ قول اشاعرہ
کا ہے = دوسرا قول یہ ہے کہ تکوین تیسری صفت ہے کیونکہ قدرت صدور مقدور کے لئے صفت مصححہ ہے اور ارادہ صدور
مقدور کے لئے صفت مرجحہ ہے اور تکوین صدور مقدور کے لئے صفت مؤثرہ ہے اس تکوین کے اپنے متعلقات کے اعتبار
سے مختلف نام ہوتے ہیں اگر تکوین کا تعلق رزق کے ساتھ ہو جائے تو اسکو ترزیق کہتے ہیں اگر اسکا تعلق حیات کے ساتھ

ہوجائے تو اسکو احیاء کہتے ہیں یہ قول برعکس اہل السنۃ امام ابی منصور ماتریدیؒ اور انکے متبعین کا ہے= تیسرا قول یہ ہے کہ ترزیق اور احیاء وغیرہ صفات حقیقیہ ہیں یہ کسی ایک صفت کی طرف راجع نہیں ہوتی ہیں اس قول کے مطابق صفات منحصر نہیں ہوتی ہیں یہ قول بعض صوفیاء کا ہے۔

قولہ لاطباق العقل: اس عبارت سے شارحؒ تکوین کی صفت ازلی ہونے پر دلیل قائم کرتے ہیں دلیل کا حاصل یہ ہے کہ عقل اور نقل دونوں کا اس پر اتفاق ہے کہ ذات باری تعالیٰ عالم کا خالق اور مکوّن ہے اور خالق اور مکوّن دونوں مشتق کے صیغے ہیں اور مشتق کا صدق تقاضا کرتا ہے صدق مبدأ کا تو یہ بات محال ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر خالق اور مکوّن کا اطلاق ان کے ماخذ اشتقاق یعنی خلق و تکوین کے بغیر ہو بلکہ خلق و تکوین انکی صفت اور انکے ساتھ قائم ہے اور جو صفت کسی موصوف کے ساتھ قائم ہو وہ حقیقی ہے تو تکوین باری تعالیٰ کی صفت حقیقی ہے۔

ازلیۃ بوجوہ الاول انہ یمتنع قیام الحوادث بذاتہ تعالیٰ الخ الی ومبنی ھذہ:

ترجمہ : ازلی ہے چند وجوہ سے اوّل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ حوادث کا قائم ہونا محال ہے اس دلیل کی وجہ سے جو گزر چکی، دوم یہ کہ اس نے اپنے ازلی کلام میں اپنی ذات کو خالق ہونے کے ساتھ متصف فرمایا پس اگر وہ ازل میں خالق نہ ہو تو کاذب ہونا یا بغیر حقیقت کے متعذر ہونے کے مجاز یعنی خالق فی المستقبل یا قادر علی الخلق کے معنی کی طرف جانا لازم آئے گا اور لازم باطل ہے علاوہ اس کے اگر اللہ تعالیٰ پر قادر علی الخلق کے معنی میں خالق کا اطلاق جائز ہو تو اس پر عرض کا اطلاق جائز ہوگا جس پر وہ قادر ہے، سوم یہ ہے کہ اگر وہ حادث ہوتا یا تو دوسری تکوین کے ذریعہ حادث ہوگی تو اس صورت میں تسلسل لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور اس سے عالم کی تکوین کا محال ہونا لازم آئے گا باوجود اس کے کہ وہ مشاہد ہے اور یا بغیر دوسری تکوین کے حادث ہوگا تو حادث کا محدث اور احداث سے مستغنی ہونا لازم آئے گا اور اس سے صانع کی تعطیل اور اس کا بیکار محض ہونا لازم آتا ہے، چہارم یہ ہے کہ اگر وہ حادث ہوگا تو یا اس کی ذات میں حادث ہوگا ایسی صورت میں وہ محل حوادث ہوگا یا اس کے علاوہ میں حادث ہوگا جیسا کہ ابو الہذیل کا مذہب ہے کہ ہر جسم کی تکوین اسی کے ساتھ قائم ہے ایسی صورت میں ہر جسم خود اپنی ذات کا مکوّن اور خالق ہوگا اور اس کے محال ہونے میں کوئی خفا نہیں۔

(حل عبارت)

قولہ احدھا انہ یمتنع: اس عبارت سے شارحؒ صفت تکوین کے ازلی ہونے پر چند دلائل پیش کرتے ہیں پہلی

دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ حوادث کا قائم ہونا محال ہے یہ دلیل اس وجہ سے جو پہلے گزر چکی کہ اگر حادث قدیم کے ساتھ قائم ہو جائے تو دو خرابیوں میں سے ایک خرابی ضرور بضرور لازم آئیگی یا تو حادث کا قدیم ہونا لازم آئیگا یا قدیم کا حادث ہونا لازم آئیگا۔ اس سے معلوم ہوا کہ تکوین جو صفت ہے باری تعالیٰ کے لئے وہ قدیم ہے حادث نہیں ہے۔

قولہ ثانیہا انہ وصف: یہ دوسری دلیل ہے صفت تکوین کے قدیم ہونے کے لئے حاصل اسکا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے ازلی کلام میں اپنی ذات کو خالق ہونے کے ساتھ متصف فرمایا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ﴿خالق کل شیٔ﴾ پس اگر وہ ازل میں خالق نہ ہو تو کذب ہونا لازم آئیگا اور ذات باری تعالیٰ کا کاذب ہونا محال ہے۔

قولہ او العدول الی المجاز: اس عبارت سے شارحؒ ان دو جوابات کا رد کرنا چاہتے ہیں جو اشاعرہ نے دیئے ہیں ایک جواب یہ دیا ہے کہ باری تعالیٰ نے اپنی ذات کو جو خالق کے ساتھ متصف فرمایا ہے یہ مجاز ہے نظر کرتے ہوئے مستقبل کی طرف۔ اللہ تعالیٰ کا ازل میں خالق ہونے کا معنی یہ ہے کہ وہ مستقبل میں پیدا کرنے والا ہے یہ تاویل امام غزالیؒ کی طرف سے ہے دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ازل میں خالق ہونے کا معنی یہ ہے کہ وہ قادر علی الخلق ہے یہ تاویل صاحب جمع الجوامع کی طرف سے ہے شارحؒ جو ذکر کرتا ہے اسکا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ دونوں تاویلات میں حقیقت سے مجاز کی طرف عدول ہے اور حقیقت سے مجاز کی طرف عدول جائز نہیں ہے مگر اس وقت جائز ہے جبکہ حقیقت متعذر ہو۔

قولہ علیٰ انہ لو جاز: اس عبارت سے شارحؒ دوسری تاویل کی رد پر ایک دوسری وجہ ذکر کرتا ہے حاصل اسکا یہ ہے کہ اگر خالق کا معنی قادر علی الخلق کے معنی میں جائز ہو تو ہر اس عرض سے مشتق اسم کا اطلاق جائز ہوگا جس پر وہ قادر ہے مثلاً اسود کا قادر علی السواد کے معنی میں جائز ہونا چاہئے ابیض کا قادر علی البیاض کے معنی میں جائز ہونا چاہئے حالانکہ باری تعالیٰ پر ان اسماء کا اطلاق باطل ہے۔

فائدہ: یہاں پر ایک اشکال وارد ہو سکتا ہے وہ یہ کہ یہ بات تو جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ پر ان اسماء کا اطلاق لغۃً ممتنع نہ ہو امتناع عدم اذن شرعی کی وجہ سے ہو کہ شریعت کی وجہ سے یہ اجازت نہیں کہ باری تعالیٰ پر ان اسماء کا اطلاق کیا جائے۔ جواب اسکا یہ ہے کہ اہل لغت صانع کو اسود اور ابیض نہیں کہتے ہیں باوجود اسکے کہ وہ صانع سواد اور بیاض پر قدرت رکھتے ہیں۔

قوله ثالثها انه لو كان حادثا: یہ تیسری دلیل ہے صفت تکوین کے قدیم ہونے پر، حاصل اس کا یہ ہے کہ اگر تکوین حادث ہوگی تو یا تو دوسری تکوین کے ذریعہ حادث ہوگی کیونکہ حادث ایجاد موجد کی طرف محتاج ہوتا ہے تو اس صورت میں تسلسل لازم آئیگا اور تسلسل محال ہے اس کے ساتھ ساتھ عالم کے وجود کا محال ہونا لازم آئیگا کیونکہ وجود عالم تکوینات غیر متناہی پر موقوف ہو تو جب تکوینات غیر متناہی ہوکر موقوف علیہ ہے وجود عالم کے لئے وہ محال ہے تو موقوف یعنی وجود عالم بھی محال ہے حالانکہ وجود عالم محال نہیں بلکہ مشاہد ہے اور یا یہ صفت تکوین بغیر دوسری تکوین کے حادث ہوگا تو اس صورت میں حادث کا محدث اور حادث سے مستغنی ہونا لازم آئیگا اور اس سے صانع کی تعطیل اور بیکار ہونا بھی لازم آئیگا کیونکہ جب ایک حادث کا وجود بغیر محدث کے ہو جائیگا تو لازم ہے کہ یہ بات تمام کائنات میں جاری ہو گی تو صانع کی طرف کوئی ضرورت نہیں حالانکہ یہ غلط ہے۔

قوله رابعها انه لو حدث: چوتھی دلیل ہے صفت تکوین کے قدیم ہونے پر، حاصل اس کا یہ ہے کہ اگر صفت تکوین حادث ہوگی تو دو صورتیں ہیں یا تو ذات باری تعالی میں حادث ہوگی یا اس کے علاوہ میں حادث ہوگی اگر ذات باری تعالی میں حادث ہوگی ایسی صورت میں ذات باری تعالی کا محل حوادث ہونا لازم آئیگا اور ذات باری تعالی کا محل حوادث ہونا باطل ہے اور اگر اس کے علاوہ میں حادث ہو جیسے کہ ابو الهذیل کا مذہب ہے کہ ہر جسم کی تکوین اسی کے ساتھ قائم ہے ایسی صورت میں ہر جسم اپنی ذات کا مکون اور خالق ہوگا اس لئے کہ خالق اور مکون کا کوئی اور معنی نہیں سوائے اس کے کہ جس کے ساتھ خلق اور تکوین قائم ہو اسکے محال ہونے میں کوئی خفا نہیں ہے جب دونوں صورتیں باطل ہیں تو صفت تکوین کا حادث ہونا بھی محال ہے۔

فائدہ: یہاں ایک اور مذہب بھی ہے جو بشر بن معتمر کی طرف منسوب ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ تکوین حادث ہے جس کا محل کوئی نہیں ہے اس مذہب کا فساد بالکل ظاہر ہے اس لئے کہ صفت جب بھی موجود ہوگی تو وہ موصوف کے ساتھ قائم ہوگی۔

ومبنى هذه الادلة على ان التكوين صفة حقيقية كالعلم والقدرة الخ الى ولما

استدلال:

ترجمہ: ان دلائل کی بنیاد اس بات پر ہے کہ تکوین حقیقی صفت ہے جیسے علم اور قدرت اور محققین متکلمین اس بات پر

ہیں کہ وہ امور اضافیہ اور اعتبارات عقلیہ میں سے ہے جیسے صانع تعالیٰ کا ہر چیز سے پہلے ہونا ہر چیز کے ساتھ ہونا اور ہر چیز کے بعد ہونا اور ہماری زبانوں سے مذکور ہونا اور معبود ہونا اور ممیت ہونا اور محی وغیرہ ہونا اور جو چیز ازل میں موجود ہے وہ تخلیق، ترزیق، اماتت اور احیاء وغیرہ کا مبدء ہے اور اس کے قدرت اور ارادہ کے علاوہ صفت ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے کیونکہ قدرت کا تعلق اگرچہ مکون کے وجود اور عدم کے ساتھ یکساں ہے لیکن ارادہ کے منضم ہو جانے سے جانبین میں سے ایک کو ترجیح حاصل ہو جاتی ہے۔

(حل عبارت)

قوله ومبنى هذه الادلة: صفت تکوین کے ازلی ہونے پر جتنی دلائل پیش کی گئی شارحؒ فرماتے ہیں کہ ان تمام دلائل کی بنیادی بات یہ ہے کہ تکوین صفت حقیقی ہے جیسے علم اور قدرت حقیقی صفات ہیں یعنی اگر تکوین صفت اعتباری ہو جیسے کہ اشعریہ کا مذہب ہے تو پھر یہ مذکورہ دلائل تام نہیں ہو سکتی ہیں، پہلی اور چوتھی دلیل میں جو یہ کہا تھا کہ اللہ تعالیٰ کا محل للحوادث ہونا لازم آئیگا یہ دلیل اس وجہ سے تام نہیں کہ اللہ تعالیٰ کا محل للحوادث لازم نہیں آئیگا کیونکہ جب تکوین صفت اعتباری ہے جیسے کہ اشعریہ کہتے ہیں امر اضافی اور اعتباری کا ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہونا اور ذات باری تعالیٰ کا امر اعتباری کے لئے محل ہونا جائز ہے۔ اور تیسری دلیل اس وجہ سے غیر تام ہے کہ جب تکوین امر اعتباری ہے تو وہ دوسری تکوین کی طرف محتاج ہوتا ہے نہ کہ معدوم اعتباری۔

قوله والمحققون من المتكلمين: شارحؒ فرماتے ہیں کہ محققین متکلمین یہ کہتے ہیں کہ جس طرح قبلیت اور بعدیت اور معیت یا امور اضافیہ اور اعتبارات عقلیہ میں سے ہے یعنی صانع عالم کا ہر چیز سے پہلے ہونا ہر چیز کے بعد ہونا ہر چیز کے ساتھ ہونا ہماری زبانوں سے مذکور ہونا معبود ہونا وغیرہ یہ سب کے سب حادث ہیں ان کے حادث ہونے سے کوئی محال لازم نہیں آئیگا اسی طرح تکوین بھی امر اعتباری ہے اسکے حادث ہونے سے کوئی محال لازم نہیں آئیگا۔

قوله الحاصل في الازل: یہ عبارت عطف ہے اس ضمیر پر جو ضمیر انہ من الاضافات میں تھا۔ حاصل اسکا یہ ہے کہ ازلی وہ چیز ہے جو امور اضافیہ واعتباریہ کا مبدء ہے جس کے ذریعہ معدوم کا ایجاد ہوتا ہے اور امور اضافیہ یعنی تخلیق ترزیق وغیرہ کا مبدء اور صفت قدرت وارادہ کے علاوہ اور کوئی صفت نہیں۔

قوله فان القدرة وان كانت: اس عبارت سے شارحؒ ان لوگوں پر رد کرنا چاہتے ہیں جنہوں نے فقط قدرت

فائدہ: ماتریدیہ اس استدلال کا ایک اور جواب بھی دے سکتے ہیں وہ یہ کہ تکوین کی مکوّن کی طرف نسبت ایسی نہیں جیسے ضرب کا مضروب کی طرف نسبت ہے کیونکہ ضرب ایک اضافی معنی ہے بغیر وجودِ ضارب اور مضروب کے متصور نہیں بخلاف تکوین کے کیونکہ تکوین صفت حقیقی ازلی ہے جب مکوّن کے ساتھ تعلق پکڑتا ہے تو مکوّن موجود ہو جاتا ہے اور تکوین کے جو تعلقات ہیں وہ حادث ہیں تو مکوّنات حادث ہیں اور صفت کے قدیم ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اسکے تعلقات بھی قدیم ہوں۔

وهذا تحقيق مايقال ان وجود العالم الخ الى ومايقال:

ترجمہ: اور یہ اس جواب کی تحقیق ہے جو یوں بیان کیا جاتا ہے کہ اگر عالم کے وجود کا اللہ تعالیٰ کی ذات یا اس کی صفات میں سے کسی صفت سے کوئی تعلق نہ ہو تو صانع کا بیکار محض ہونا اور حوادث کے وجود کا موجد سے مستغنی ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور اگر تعلق ہو تو یا تو یہ تعلق اس چیز کے قدیم ہونے کو مستلزم ہوگا جس کے وجود کا اس سے تعلق ہے تو عالم کا قدیم ہونا لازم آئیگا اور یہ باطل ہے یا اس کے قدیم ہونے کو مستلزم نہیں ہوگا تو چاہیے کہ تکوین بھی قدیم ہو اس مکوّن اور مخلوق کے حادث ہونے کے باوجود جو اس سے متعلق ہے۔

(حل عبارت)

قوله وهذا تحقيق مايقال: ھذا کا مشار الیہ وہ جواب ہے جس کو ماتن نے ذکر کیا اور شارح نے اسکی تفصیل ذکر کی۔ یقال کا قائل صاحب عمدہ ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ جو جواب ہم نے ذکر کیا ہے یہ اس جواب کی تحقیق ہے جو جواب صاحب عمدہ نے دیا ہے، صاحب عمدہ نے تکوین کے قدیم ہونے پر جو دلیل پیش کی ہے اسکا حاصل یہ ہے کہ اگر عالم کے وجود کا اللہ تعالیٰ کی ذات یا اس کی صفات میں سے کسی صفت سے کوئی تعلق نہ ہو تو صانع کا بیکار محض ہونا اور حوادث کے وجود کا موجد سے مستغنی ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور اگر عالم کے وجود کا اللہ تعالیٰ کی ذات یا اس کی صفات میں سے کسی صفت سے تعلق ہو تو یا تو یہ تعلق اس چیز کے قدیم ہونے کو مستلزم ہوگا جس کے وجود کا اس کے ساتھ تعلق ہے تو عالم کا قدیم ہونا لازم آئے گا یہ بھی باطل ہے تیسری صورت یہ ہے کہ اس کے قدیم ہونے کو مستلزم نہ ہو پھر تو چاہئے کہ صفت تکوین بھی قدیم ہو اور اسکا قدیم ہونا اس مکوّن کے قدیم ہونے کو مستلزم نہ ہو جس مکوّن کا وجود صفت تکوین سے متعلق ہے (انتہی کلام صاحب عمدہ)۔

حادث بالزمان وہ ہے جس کے عدم نے اسکے وجود پر سبقت کیا ہو جیسے زید اب اشکال کا حاصل یہ ہے کہ صاحب کفایہ نے حادث کا جو معنی بیان کیا ہے وہ فلاسفہ کے قول کے مطابق حادث بالذات کہلاتا ہے متکلمین کے نزدیک حدوث کا یہ معنی معتبر نہیں متکلمین کے نزدیک حدوث سے حدوث زمانی مراد ہے اور حادث کے معنی اس چیز کے ہیں جو مسبوق بالعدم ہو، اور کسی چیز کے وجود کا غیر سے متعلق ہونا اس معنی میں حادث ہونے کو مستلزم نہیں کہ پہلے معدوم تھی پھر موجود ہوئی ہو کیونکہ یہ بات جائز ہے کہ کوئی شئی جو غیر کی طرف اس غیر سے صادر ہو اور ازل سے ابد تک دائم ہو اس غیر کے دوام کی وجہ سے جیسے کہ فلاسفہ نے ممکنات میں سے بعض کے قدیم ہونے کا دعوی کیا ہے اسی طرح عقول عشرہ اور نفوس ناطقہ اور افلاک اور کواکب اور عناصر فلاسفہ یہ کہتے ہیں کہ تمام ذات واجب سے صادر ہو چکے ہیں باوجود اسکے ان کا وجود مسبوق بالعدم نہیں۔

نعم اذا اثبتنا صدور العالم عن الصانع الخ الیٰ ومن ههنا یقال:

ترجمہ : ہاں جب ہم صانع سے اختیاری طور پر نہ کہ ایجاب کے طور پر عالم کا صدور ایسی دلیل سے ثابت کریں جو حدوث عالم پر موقوف نہ ہو تو اللہ تعالیٰ کی تکوین کے ساتھ اس کے وجود کے تعلق کا قائل ہونا اس کے حدوث کا قائل ہونے کو مستلزم ہوگا۔

(حل عبارت)

قولہ نعم اذا اثبتنا: شارحؒ نے پہلے صاحب کفایہ کی طرف سے اشعریہ پر رد ذکر کیا تھا پھر اس پر اشکال وارد کیا تھا اب اس عبارت سے صاحب کفایہ کے کلام کی توجیہ ذکر کرتے ہے۔ حاصل اسکا یہ ہے کہ اگر ہم صانع سے اختیاری طور پر عالم کا صدور ایسی دلیل سے ثابت کریں جو حدوث عالم پر موقوف نہ ہو جیسا کہ اہل السنۃ کا مذھب ہے نہ کہ ایجاب کے طور پر جیسا کہ فلاسفہ کا مذھب ہے تو اللہ تعالیٰ کی تکوین کے ساتھ مکون کا تعلق مکون کے حادث یعنی مسبوق بالعدم ہونے کو مستلزم ہوگا اس وجہ سے نہیں کہ مکون کا وجود غیر سے متعلق ہے بلکہ اس وجہ سے کہ مکون فاعل مختار کا معلول ہے اور فاعل مختار کا معلوم مسبوق بالعدم ہوتا ہے۔

فائدہ: مشائخ کے ہاں صانع عالم کے مختار ہونے پر بہت سی دلائل ہیں بغیر اسکے کہ حدوث عالم پر موقوف ہو مثلاً ایک دلیل یہ ہے کہ ایجاب نقص ہے نقص سے واجب تعالیٰ کی تنزیہ واجب ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ عالم کا یہ

نظام عجیب محال ہے کہ فاعل غیر مختار سے صادر ہو جائے۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر صانع عالم مختار نہ ہو بلکہ موجب ہو تو یا تو نفی حوادث کی خرابی لازم آئے گی یا حوادث کا صدور بغیر علت کے خرابی آئے گی یا تسلسل لازم آئے گا یا تخلف معلول عن العلۃ کی خرابی لازم آئے گی اس لئے کہ اگر حوادث میں سے کوئی شئی موجود نہ ہو تو نفی حوادث ہے اور اگر موجود ہے لیکن بلا موجد ہے تو صدور بلا علت ہے اور اگر موجود ہے تو پھر دو صورتیں ہیں یا تو قدیم تک جا کر ختم نہیں ہوتی تو تسلسل ہے اور یا قدیم پر جا کر منتہی ہو جاتی ہیں تو تسلسل کو دفع کرنے کے لئے آخری صورت متعین ہو جاتی ہے۔

ومن ھھنا یقال ان التنصیص علیٰ کل جزء من اجزاء العالم الخ الیٰ والحاصل:

ترجمہ : اور اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ عالم کے ہر ہر جزء کی صراحت کرنا ان لوگوں کی تردید کی طرف اشارہ ہے جو بعض اجزاء مثلاً ھیولیٰ کے قدیم ہونے کے قائل ہیں ورنہ وہ ان کے قدیم بمعنی مسبوق بالعدم نہ ہونے کے قائل ہیں نہ کہ مکون بالغیر نہ ہونے کے معنی ہیں۔

(حل عبارت)

قوله ومن ھھنا یقال : ہہنا سے اشارہ اس بات کی طرف ہے جس کو پہلے ذکر کی گئی کہ متکلمین کے نزدیک حادث وہ ہے جس کے عدم نے اسکے وجود پر سبقت کی ہو اور قدیم وہ ہے جس کے عدم نے اس کے وجود پر سبقت نہ کی ہو اور اصل شارح کی یہ عبارت گزشتہ اشکال کے ساتھ مربوط ہے بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ مصنفؒ کا عالم کے ہر ہر جزء کی طرف اشارہ کرنا ان فلاسفہ کی تردید کرنا مقصود ہے جو بعض اجزاء مثلاً ھیولیٰ کے قدیم ہونے کے قائل ہیں ورنہ اگر قدیم کے معنی مکون بالغیر نہ ہونے اور حادث کے معنی مکون بالغیر ہونے کے ہوں تو فلاسفہ کی تردید نہیں ہوگی کیونکہ فلاسفہ جو ھیولیٰ کو قدیم کہتے ہیں وہ قدیم بمعنی مسبوق بالعدم نہ ہونے کے قائل ہیں قدیم بمعنی مکون بالغیر نہ ہونے کے قائل نہیں ہیں اس بات کے فلاسفہ بھی قائل ہیں کہ عالم مکون بالغیر ہے اپنے وجود میں باری تعالیٰ کا محتاج ہے۔

والحاصل انا لانسلم انه لا یتصور التکوین الخ الیٰ وجر غیر المکون:

ترجمہ : اور حاصل یہ ہے کہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ تکوین کا بغیر مکون کے وجود کے تصور نہیں کیا جا سکتا اور یہ کہ تکوین کی حیثیت مکون کے ساتھ وہی ہے جو ضرب کی مضروب کے ساتھ حیثیت ہے اس لئے کہ ضرب ایک اعتباری اور اضافی

صفت ہے دونوں امر اضافی یعنی ضارب اور مضروب کے بغیر اسکا تصور نہیں کیا جا سکتا اور تکوین ایک حقیقی صفت ہے جو اس اضافت کا مبدء ہے جو اخراج معدوم الی الوجود کا نام ہے بعینہ اضافت نہیں ہے یہاں تک کہ اگر عین اضافت ہوتی جیسا کہ مشائخ کی عبارت میں واقع ہے تو بغیر مکون کے اس کے پائے جانے کا قول تکبر ہوگا اور بدیہی کا انکار ہوگا پس نہیں رفع ہوگا اس جواب سے جو یوں بیان کیا جاتا ہے کہ ضرب ایک عرض ہے جس کا بقاء محال ہے تو مفعول کے ساتھ اس کے متعلق ہونے اور مفعول تک اثر پہنچنے کے لئے اس کے ساتھ مفعول کا وجود ضروری ہے اس لئے کہ اگر وہ متوخر ہوگا تو وہ معدوم ہوگا بر خلاف فعل باری تعالیٰ کے کہ وہ ازلی واجب الدوام ہے مفعول کے پائے جانے کے وقت تک باقی رہتا ہے۔

(حل عبارت)

قولہ والحاصل: صفت تکوین کو حادث کہنے والوں کا استدلال یہ تھا کہ جس طرح ضرب کا تحقق بغیر مضروب کے نہیں ہو سکتا ہے اسی طرح تکوین کا تحقق بغیر مکون کے نہیں ہو سکتا ہے ماتن نے پہلے اس کا جواب دیدیا تھا کہ تکوین قدیم ہے مکون کے ساتھ اسکا تعلق حادث ہے اب والحاصل سے ان لوگوں پر رد کرنا چاہتے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ تکوین کا مکون کے ساتھ مرتبہ ایسا ہی ہے جیسا کہ ضرب کا مضروب کے ساتھ ہے۔ حاصل اسکا یہ ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ تکوین کو مکون کے ساتھ وہی نسبت ہے جو ضرب کو مضروب کے ساتھ ہے اس لئے کہ ضرب ایک اعتباری اور اضافی صفت ہے دونوں امر اضافی یعنی ضارب اور مضروب کے بغیر اس کا تصور نہیں کیا جا سکتا اور تکوین ایک حقیقی صفت ہے جو اس اضافت کا مبدء ہے جو اخراج معدوم الی الوجود کا نام ہے بعینہ اضافت نہیں ہے جیسا کہ بعض مشائخ کی عبارت میں برعکس شارح نے اس امر اضافی کو تکوین کہہ دیا گیا۔

قولہ حتی کو کانت صفتہ التکوین: پہلے شارح نے کہا کہ تکوین اس اضافت کا مبدء ہے جو اخراج معدوم الی الوجود کا نام ہے بعینہ اضافت نہیں ہے اب اس عبارت سے یہ کہتا ہے کہ اگر تکوین عین اضافت ہوتی جیسا کہ مشائخ کی عبارت میں تسامحاً واقع ہے تو پھر یہ کہنا کہ بغیر مکون کے موجود ہو سکتا ہے یہ تکبر ہوگا اور ایک بدیہی کا انکار ہوگا۔

وهو غير المكون عندنا لان الفعل يغاير المفعول الخ الى وهذا كله:

ترجمہ: اور وہ ہمارے نزدیک مکون کا غیر ہے اس لئے کہ فعل اپنے مفعول کا یقینی طور پر غیر ہوتا ہے جیسے ضرب

یہ ممکن ہے کہ ماہیت کا تصور کرے وجود کا تصور نہ کرے اور اس کا عکس بھی لهذا اس رائے کا ابطال یہ ثابت کئے بغیر مکمل نہ ہوگا کہ اشیاء کا تکوین اور باری تعالیٰ سے ان کا صدور ایک ایسی صفت پر موقوف ہے جو حقیقی ہے ذات باری کے ساتھ قائم ہے قدرت اور ارادہ کے علاوہ ہے۔

(حل عبارت)

قولہ وهذا التنبيه: شارح کہتے ہیں کہ تکوین اور مکوّن کے درمیان تغایر کا علم بالکل بدیہی ہے اور بدیہی چونکہ کسی دلیل کی طرف محتاج نہیں ہوتا ہے بلکہ بدیہی کے اوپر دلیل قائم کرنا جائز نہیں ہے تو ماتریدیہ نے جن وجوہ کو ذکر کئے وہ دلائل نہیں بلکہ تنبیہات ہیں۔

قولہ لكنه ينبغي للعاقل: یہ شارح کی طرف سے ماتریدیہ پر اعتراض ہے اور اشعریہ کے جانب سے جو قول مشہور ہوچکا ہے اس قول کی توجیہ ہے۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ تکوین اور مکوّن کے درمیان مغایرت بدیہی ہے معمولی سمجھ رکھنے والا بھی اس کا انکار نہیں کریگا تو پھر امام اشعری کیسے اسکا انکار کریگا جو کہ راسخ علماء اصول میں سے ہے بلکہ مناسب یہ ہے کہ امام اشعری کے کلام کا ایسا صحیح معنی تلاش کرے جو علماء کے نزاع اور عقلاء کے اختلاف کا محل بن سکے تاکہ راسخین کی طرف مکابرہ کی نسبت لازم نہ آئے اور اگر صحیح محمل ممکن نہ ہو تو اس وہم کو ناقلین کی طرف منسوب کیا جائیگا۔

قولہ فان من قال: اس عبارت سے شارح امام اشعری کے قول کی توجیہ پیش کرتا ہے حاصل اسکا یہ ہے کہ تکوین کو عین مکوّن کہنے والوں کی مراد یہ ہے کہ فاعل جب کوئی فعل کرتا ہے تو وہاں فاعل اور مفعول کے علاوہ خارج میں کچھ بھی نہیں ہوتا ہاں وہ معنی جس کو تکوین یا ایجاد وغیرہ کہتے ہیں تو وہ ایک اعتباری چیز ہے جو مفعول کی طرف فاعل کی نسبت سے عقل میں حاصل ہوتی ہے جو امر اعتباری ہے تو ذہن میں حاصل ہوتی ہے خارج میں مکوّن سے علاوہ اس کا وجود نہیں ہے یہ ایسا ہے جیسا کہ خارج میں ماہیت کا وجود عین ماہیت ہے اس کا مطلب یہ نہیں کہ ماہیت کا مفہوم ایک ہے۔

قولہ فلا يتم ابطال هذا الرای: شارح کہتے ہیں کہ جب اشعریہ کی مراد اپنے قول سے کہ تکوین عین مکوّن ہے یہ ہے کہ تکوین ایک امر اعتباری ہے خارج میں موجود نہیں ہے تو ماتریدیہ نے اشعریہ کے قول کے باطل کرنے میں جتنی دلائل پیش کی تھی وہ دلائل تام نہیں ہے مگر یہ دلائل اس وقت تام ہوں گے کہ یہ ثابت کریں کہ اشیاء کا تکوین اور باری

یہ ہے کہ توحید کے ساتھ لائق یہ ہے کہ قدم کو ذات باری تعالیٰ میں حصر کیا جائے، ساتھ یا آٹھ صفات قدیمہ کو تو ضرورت کی وجہ سے ثابت مانا تھا چونکہ صفت تکوین رزق، صورت، حیوان، وغیرہ میں کافی ہے۔ تو تکوین کے علاوہ کسی اور صفت کے اثبات کی طرف کوئی ضرورت نہیں ہے۔

والارادة صفة الله تعالىٰ ازلية قائمة بذاته الخ الى والدليل:

ترجمہ: اور ارادہ اللہ تعالیٰ کی ازلی صفت ہے جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے اس بات کو تاکید کے لئے اور اللہ تعالیٰ کے لئے ایک ایسی قدیم صفت ثابت کرنے کیلئے مکرر ذکر کیا جو مکونات کو معین وقت میں معین صفت کے ساتھ خاص کرنے کا مقتضی ہے ایسا نہیں جیسا کہ فلاسفہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ موجب بالذات ہیں فاعل بالارادہ والاختیار نہیں ہیں اور ایسا بھی نہیں جیسا کہ نجاریہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ بالذات مرید ہیں اپنی کسی صفت کے ساتھ نہیں اور ایسا بھی نہیں جیسا کہ بعض معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ ایسے ارادہ کی وجہ سے مرید ہیں جو حادث ہے کسی محل میں نہیں اور ایسا بھی نہیں جیسا کہ بعض کرامیہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا ارادہ خود اس کی ذات میں حادث ہے۔

(حل عبارت)

قوله تقتضى تخصيص المكوّنات: اس عبارت سے شارحؒ صفت ارادہ کے اثبات پر دلیل قائم کرتے ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علم اور قدرت کی نسبت ہر مکون کے ساتھ برابر ہے تو بعض مکونات کو خاص کرنا کسی کے ساتھ مثلاً مخصوص شکل اور مخصوص رنگ اور وضع کے ساتھ اور دوسرے مکونات کو کسی اور وجہ کے ساتھ خاص کرنا اسی طرح بعض مکونات کو ایک زمانہ میں موجود کرنا اور بعض کو دوسرے زمانہ میں موجود کرنا صفت علم اور صفت قدرت کی وجہ سے نہیں ہے، کیونکہ علم اور قدرت کی نسبت تو مکونات کی طرف علی السویہ ہے۔ بلکہ ایک اور صفت کی وجہ سے ہے وہ صفت ارادہ ہے کیونکہ اگر صفت ارادہ کو تسلیم نہ کی جائے تو ترجیح بلا مرجح کی خرابی لازم آئے گی۔

قوله لا كما زعمت: اس عبارت سے شارحؒ فلاسفہ کے زعم کو رد کرتا ہے فلاسفہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ فاعل موجب بالذات ہے فاعل بالارادہ والاختیار نہیں ہے یعنی ذات باری تعالیٰ خود مقتضی ہے کہ اس سے صدور فعل ہو تو جس شارحؒ نے ثبوت صفت ارادہ پر جو دلیل قائم کی اس سے فلاسفہ کے زعم کی رد ہو گئی۔

قوله والنجارية: یہ معتزلہ کی ایک قوم ہے یا مستقل فرقہ ہے محمد بن حسین النجار کی طرف منسوب ہے نجاریہ یہ کہتے

ہیں کہ اللہ تعالیٰ مرید بذاتہ ہے نہ کہ کسی صفت کی وجہ سے۔ شارحؒ نے صفت ارادہ کے اثبات پر جو دلیل قائم کی تجاریہ کی رد اس وجہ سے ہوگئی کہ شیء کی صفت عین شیء کی نہیں ہوتی۔

فائدہ: یہاں پر ایک اشکال وارد ہوسکتا ہے کہ ذات کو عین صفات کہنے والے معتزلہ اور فلاسفہ کا مذہب ہے تو نجاریہ کی تخصیص محل نظر ہے لیکن اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ نجاریہ خاص کر کے صفت ارادہ میں عینیت کے قائل ہو

ہے۔

قوله وبعض المعتزلة: معتزلہ جبائیہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ مرید ہے ایسے ارادہ کے ساتھ جو کہ حادث ہے کسی محل میں نہیں، دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ ارادہ اگر باری تعالیٰ میں حادث ہو تو قیام الحوادث بذاتہ تعالیٰ کی خرابی لازم آئے گی یہ محال ہے اور اگر ایسے محل میں حادث ہو جو ذات باری تعالیٰ کے علاوہ ہے تو غیر کا صفت باری تعالیٰ کے ساتھ متصف ہونا لازم آئے گا یہ بھی محال ہے۔ لیکن یہ قول اس وجہ سے مردود ہے کہ جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہو وہ غیر کے لئے صفت نہیں بن سکتی ہے اور صفت ارادہ کے حدوث پر معتزلہ کا یہ دلیل پیش کرنا کہ اگر ارادہ قدیم ہو تو مراد کا قدیم ہونا لازم آئیگا۔ یہ کہنا اس وجہ سے باطل ہے کہ صفت قدیم ہے لیکن اسکے تعلقات حادث ہیں اور تعلقات کا حادث ہونا صفت کے حادث ہونے کو مستلزم نہیں ہے۔

قوله والكرامية: کرامیہ یہ کہتے ہیں کہ ارادہ حادث ہے انکے نزدیک قیام الحوادث بذاتہ تعالیٰ جائز ہے ماتن نے ارادہ کی صفت ازلی ذکر کر کے کرامیہ کی تردید کی۔

والدليل على ما ذكرنا الآيات الناطقة الى ورية الله تعالى:

ترجمہ: اور دلیل اس بات پر جو ہم نے ذکر کی وہ آیات ہیں جو اللہ تعالیٰ کے لئے صفت ارادہ اور مشیت کے اثبات کا اعلان کرنے والی ہیں۔ اور نیز عالم کا نظام اور مناسب اور بہتر ڈھنگ پر اس کا وجود اس کے صانع کے قادر مختار ہونے پر دلیل ہے اور اسی طرح سے اس کا حدوث بھی اس لئے کہ اگر اس کا صانع موجب بالذات ہوتا تو اس کا قدیم ہونا لازم ہوتا کیونکہ معلول کے اپنی علت موجبہ سے تخلف کا ممتنع ہونا یقینی ہے۔

(حل عبارت)

قوله والدليل: شارحؒ کہتے ہیں کہ جو تفصیل ہم نے ذکر کی کہ ارادہ صفت ازلی ہے ذات باری کے ساتھ قائم ہے

دونوں کا حاصل ایک ہی ہے یا تو اختلاف کے گمان کو دفع کرنے کے لئے یا اس وجہ سے کہ دونوں تعریفیں اور تقریریں شارح کے نزدیک پسندیدہ ہیں تو شارح ان کے جمع کرنے پر حریص ہوتا ہے۔

قوله وذالک انا اذا نظرنا: شارح اس عبارت سے ایک مثال پیش کرتا ہے مثال ایک حدیث سے مقتبس ہے یہ حدیث بخاری اور مسلم دونوں میں موجود ہے یہ حدیث تقریبًا (۲۱) اکابر صحابہ کرام سے مروی ہے۔ حدیث مبارکہ کے الفاظ یہ ہیں "اِنَّکُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّکُمْ کَمَا تَرَوْنَ الْقَمَرَ لَیْلَۃَ الْبَدْرِ" حاصل اس مثال کا یہ ہے کہ جب ہم ماہ کامل پر نظر ڈالتے ہیں آنکھ بند کر لیتے ہیں تو اس بات میں کوئی خفا نہیں کہ اگرچہ ماہ کامل دونوں حالتوں میں ہمارے نزدیک منکشف ہوتا ہے لیکن اس کو دیکھنے کے وقت میں اس کا انکشاف زیادہ کامل ہوتا ہے۔

قوله جائزة فی العقل: اس عبارت کی طرف مصنف اس وجہ سے محتاج ہوگئے تا کہ وقوع رویت پر نصوص سے استدلال جائز ہو جائے یہ اس وجہ سے کہ جو چیز عقلاً محال ہو اس کے باوجود نصوص کا اس چیز کے ساتھ تعلق کرنا تو یہ نصوص مؤول ہیں ظاہر پر محمول نہیں ہیں۔

قوله بمعنى ان العقل اذا خلّى ونفسه: خلّی ماضی مجہول کا صیغہ ہے تخلیہ سے ہے چھوڑنے کے معنی میں ہے۔ ونفسہ میں واؤ مع کے معنی میں ہے عبارت کا معنی یہ ہوگا کہ جب عقل کو چھوڑ دیا جائے بمعہ اپنی ذات کے اس حال میں کہ عقل انظام وہمیہ اور احکام عادیہ سے مجرد ہو تو وہ اسکے محال ہونے کا حکم نہیں لگائے گی۔

وقد استدل اهل الحق على امكان الرؤية الى وحين اعترض:

ترجمہ: اور اہل حق نے رویت کے ممکن ہونے پر عقلی اور نقلی دو طریقے سے استدلال کیا ہے۔ اول کی تقریر یہ ہے کہ ہمیں اعیان اور اعراض کی رویت کا یقین ہے اس بات کے بدیہی ہونے کی وجہ سے کہ ہم نگاہ کے ذریعے جسم اور جسم کے درمیان اور عرض اور عرض کے درمیان فرق کرتے ہیں اور حکم مشترک کیلئے علت مشترکہ ضروری ہے اور وہ یا تو وجود ہے یا حدوث ہے یا امکان ہے اس لئے کہ کوئی چوتھی چیز ایسی نہیں ہے جو دونوں کے درمیان مشترک ہو اور حدوث سے مراد وجود بعد العدم ہے اور امکان سے مراد وجود و عدم کا ضروری نہ ہونا ہے۔ اور اسکے علاوہ کے درمیان مشترک ہے تو امکان کی علت یعنی وجود کے متحقق ہونے کی وجہ سے اس کا دکھائی دینا ممکن ہوگا اور اسکا محال ہونا ممکن کے خواص میں سے کسی چیز کا شرط ہونا یا واجب کے خواص میں سے کسی چیز کا مانع ہونا ثابت ہونے پر موقوف ہے۔ اور اسی طرح موجودات

مثلاً اصوات اور روائح اور طعوم وغیرہ کا دکھائی دینا بھی ممکن ہے اور محض اس بناء پر نہیں دکھائی دیتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی عادت کے مطابق بندے میں ان چیزوں کی رویت نہیں پیدا فرمائی نہ کہ ان چیزوں کی رویت محال ہونا کی بناء پر۔

(حل عبارت)

قوله وقد استدل: اس عبارت سے شارح امکان رویت پر اہل حق کی طرف سے دو دلیل قائم کرتا ہے ایک دلیل عقلی یہ شیخ ابی الحسن اشعری کا اختیار ہے۔ ایک دلیل سمعی یہ علم الہدیٰ امام ابی منصور ماتریدی کا اختیار ہے۔ دلیل عقلی کی تقریر یہ ہے کہ ہمیں اعیان اور اعراض دونوں کی رویت کا یقین ہے اس وجہ سے کہ ہم دو جسموں کے درمیان فرق کرتے ہیں کہ یہ فلاں جسم ہے اور یہ فلاں جسم ہے اسی طرح اعراض کے درمیان فرق کرتے ہیں کہ مثلاً یہ فلاں قسم کا رنگ ہے اور فلاں قسم کا ہے اور حکم مشترک کے لئے علت مشترکہ ضروری ہے حکم مشترک صحت رویت ہے جو کہ مشترک ہے جوہر اور عرض کے درمیان۔ یہ کہنا غلط ہے کہ رویت جوہر کی علت خاص ہو جوہر کے ساتھ اور رویت عرض کی علت خاص ہو عرض کے ساتھ اس لئے کہ رویت شیٔ واحد ہے ایک ہی شیٔ دو علت تامہ کے لئے معلول نہیں بن سکتی ہے اب یہ علت جو مشترک ہے جوہر اور عرض کے درمیان اس میں تین احتمال ہیں ایک یہ کہ امکان دونوں کے درمیان علت مشترکہ ہو۔ دوسرا حدوث ہے۔ تیسرا احتمال یہ کہ علت مشترکہ وجود ہے۔ ان میں سے جو حدوث ہے اس میں علت بننے کی صلاحیت نہیں ہے کیونکہ حدوث عبارت ہے وجود بعد العدم سے یعنی پہلے معدوم تھا اب موجود ہو گیا تو حدوث ایک امر عدمی ہے امر عدمی کسی چیز کے لئے علت نہیں بن سکتی ہے۔ اور امکان کہتے ہیں کہ کسی چیز کے وجود اور عدم کا ضروری نہ ہونا امکان کے معنی میں بھی عدم موجود ہے یہ بھی علت نہیں بن سکتا ہے جب یہ دونوں علت نہیں بن سکتے ہیں تو تیسرا احتمال متعین ہو گیا کہ صحت رویت کی علت وجود ہے وجود جس طرح اعیان اور اعراض میں موجود ہے ذات باری تعالیٰ میں علیٰ وجہ الاتم موجود ہے۔

قوله ويتوقف امتناعها: اس عبارت سے شارح ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں حاصل اعتراض کا یہ ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ وجود علت ہے رویت اجسام اور اعراض کے لئے لیکن یہ مستلزم اس بات کو نہیں ہے کہ واجب تعالیٰ کی رویت بھی صحیح ہو کیونکہ ہو سکتا ہے کہ موجود کی رویت مشروط ہو ایسی شرط کے ساتھ جو کہ صرف مخلوق ہی کے اندر موجود ہو جیسے تحیز یا لون ہو تحیز اور لون ایسی چیزیں ہیں جو کہ صرف ممکن کے اندر موجود ہیں نہ کہ باری تعالیٰ کی ذات میں۔ ذات باری تعالیٰ تو تحیز اور لون سے پاک ہے۔ اور یا واجب تعالیٰ کی بعض صفات ایسی ہوں کہ وہ مانع رویت سے

جیسے ذات باری تعالیٰ اور مکان سے منزہ ہونا، ان سے منزہ ہونا۔ شارحؒ اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں۔ کہ آپ رویت کا محال ہونا محض ان خواص میں سے کسی چیز کا شرط ہونا یا واجب کے خواص میں سے کسی چیز کا منتفی ہونا ثابت ہونے پر موقوف ہے حالانکہ ان دونوں میں سے کوئی چیز بھی ثابت نہیں ہے۔

قولہ وکذا یصح: اس عبارت سے بھی ایک اشکال کا جواب دینا مقصود ہے۔ اشکال اس دلیل پر ہے جو پہلے قائم کی گئی کہ رویت کیلئے علت وجود ہے۔ حاصل اس اشکال کا یہ ہے کہ اگر اس دلیل کو صحیح تسلیم کیا جائے پھر تو ہر موجود کی رویت صحیح ہونی چاہئے۔ جیسا کہ علم اور ذائقہ یہ موجودات میں سے ہے انکے باوجود دیکھنے میں نہیں آتے ہیں۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ رویت محض اللہ تبارک تعالیٰ کے خلق کا نتیجہ ہے اور عادۃ اللہ اس طرح پر جاری ہو چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بندوں میں ان چیزوں کی رویت نہیں پیدا فرمائی اگر اللہ تعالیٰ چاہے تو بطور خرق عادۃ بندوں میں ان چیزوں کی رویت کو پیدا کر دیتے ہیں۔

وحين اعترض بان الصحة عدمية الخ الى وتقرير الثاني:

ترجمہ: اور جس وقت یہ اعتراض کیا گیا کہ صحت عدمی ہے پس وہ کسی علت کا مقتضی نہیں ہوگی اور اگر مان لیا جائے تو واحد بالنوع کی مختلف علتیں ہو سکتی ہیں۔ جیسے حرارت کی علت آفتاب اور آگ ہیں پس وہ علت مشترکہ کا مقتضی نہ ہوگی اور اگر مان لیا جائے تو عدمی عدمی کے لئے علت بن سکتا ہے۔ اور اگر مان لیا جائے تو وجود کا مشترک ہونا ہم تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہر شئی کا وجود عین شئی ہے تو اس اعتراض کا یہ جواب دیا گیا کہ علت سے مراد رویت کا متعلق اور وہ چیز ہے جو رویت کے قابل ہو اور اس کا وجود کا ہونا لازم ہونے میں کوئی خفا نہیں پھر نہیں جائز ہے کہ جسم اور عرض کی خصوصیت ہو اس لئے کہ دور سے کوئی چیز دیکھنے کی ابتداء میں ہم اس سے صرف ایک ہویت کا ادراک کرتے ہیں بغیر جوہریت یا عرضیت یا انسانیت یا فرسیت کی خصوصیت کے اور اس کی ہویت کو ایک مرتبہ دیکھنے کے بعد کبھی اس میں پائے جانے والے جوہر اور اعراض کی تفصیل پر قادر ہوتا ہیں اور کبھی قادر نہیں ہوتے ہیں۔ پس رویت کا متعلق شئی کے لئے ہویت ہوتا ہے۔ اور وہ وجود سے بھی وارد ہے۔ اور اس کا مشترک ہونا ضروری ہے اور اس میں نظر ہے۔ کیونکہ ہو سکتا ہے رویت کا متعلق جسمیت اور وہ اعراض ہوں جو کہ جسمیت کے تابع ہیں بغیر کسی خصوصیت کا اعتبار کئے ہو۔

(حل عبارت)

صورتوں میں سے کسی صورت پر بھی ثابت نہیں ہوتا تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ رؤیت غیرممکن ہے۔

وقد اعترض بوجوہ الیٰ واجبۃ بالنقل:

ترجمہ: اور چند اعتراضات کئے گئے ہیں ان میں سے قوی تر یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام کی درخواست اپنی ذات کیلئے نہیں تھی کیونکہ انہوں نے پوچھ لیا تھا کہ ہم آپ کی تصدیق نہ کریں گے یہاں تک کہ ہم اللہ تعالیٰ کو کھلی آنکھوں سے دیکھ لیں تو موسیٰ علیہ السلام نے درخواست کی تاکہ وہ بھی رؤیت کے محال ہونے کا یقین کر لیں جس طرح وہ خود اس کا یقین رکھتے تھے اور یہ بات کہ ہم نہیں مانتے کہ معلق علیہ ممکن ہے بلکہ معلق علیہ پہاڑ کا حرکت کی حالت میں ساکن ہونا ہے اور یہ محال ہے اور جو جواب دیا گیا کہ ان میں سے ہر ایک خلاف ظاہر ہے جس کے ارتکاب کی کوئی ضرورت نہیں۔ علاوہ ازیں یہ بات ہے کہ وہ لوگ اگر مومن تھے تو موسیٰ علیہ السلام کا یہ کہہ دینا کافی ہوتا کہ رؤیت محال ہے اور اگر وہ کافر تھے تو ممتنع ہونے کے متعلق اللہ تعالیٰ کے فیصلے میں ان کی تصدیق نہ کرتے اور جو بھی صورت ہو سوال کرنا عبث ہوتا اور حرکت کی حالت میں بھی استقرار و سکون ممکن ہے بایں طور کہ بجائے حرکت کے سکون واقع ہو جائے اور وہ لوگ تو حرکت و سکون کا جمع ہونا ہے۔

(حل عبارت)

قولہ وقد اعترض بوجوہ: پانچ وجوہات سے امکان رؤیت کی دلیل پر اعتراضات وارد کئے گئے ہیں۔ ان میں سے ایک اعتراض کو شارح آگے جا کر واقوی بہا سے ذکر کرتا ہے ان اعتراضات میں سے ایک اعتراض جبائی اور اکثر معتزلہ بصرہ کی طرف سے وارد ہو چکا ہے۔ جبائی اور اکثر معتزلہ بصرہ کا قول یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے رؤیت کا سوال نہیں کیا تھا بلکہ موسیٰ علیہ السلام نے ذات باری میں علم ضروری کا سوال کیا تھا۔ اور رؤیت بمعنی علم شائع ہے لیکن جبائی اور معتزلہ کے قول اس طور پر رد کیا گیا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کیسے ذات باری پر علم نہیں رکھتے تھے۔ حالانکہ ذات باری تعالیٰ سے خطاب کرتے تھے۔ دوسرا قول کعبی اور معتزلہ بغداد کا ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ موسیٰ علیہ السلام نے رؤیت کا سوال نہیں کیا تھا بلکہ اللہ تعالیٰ کی آیات میں سے کسی آیت اور علامت کی رؤیت کا سوال کیا تھا کسی علامت جو دال ہو قیامت پر تقدیر اس طور پر تھا انظر الی آیتک لیکن اس قول کو اس طور پر رد کیا گیا ہے کہ یہ دلیل بعید ہے ای فان فاستقر مکانہ کے ساتھ مناسب نہیں ہے۔ تیسرا اعتراض یہ وارد ہو چکا ہے کہ موسیٰ علیہ السلام نے سوال اس وجہ سے کیا تھا تاکہ دلیل نقلی سے رؤیت کا محال ہونا معلوم ہو جائے بعد اسکے کہ دلیل عقلی سے معلوم ہو چکا تھا لیکن اس قول کو اس طور پر

يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة قال هل تضارون في رؤية الشمس في الظهيرة ليست معها سحابة قالوا لا قال فوالذي نفسي بيده لا تضارون في رؤية ربكم الا كما تضارون في رؤية احدهما رواه مسلم ۔

ثبوت رؤیت پر تیسری دلیل اجماع ہے وہ یہ ہے کہ امت آخرت میں اللہ تعالیٰ کی رؤیت واقع ہونے پر اور اس بات پر متفق رہی ہے کہ اس مسئلہ میں وارد آیات اپنے ظاہری معنی پر محمول ہیں یہ اجماع دلالت کرتا ہے صحت رؤیت پر اور وقوع رؤیت پر۔

واقوی شبههم من العقليات الخ الى وقد يستدل :

ترجمہ : اور معتزلہ کی قوی تر دلیل عقلیات میں سے یہ ہے کہ رؤیت کی شرط ہے مرئی کا مکان اور جہت میں ہونا اور رائی کے سامنے ہونا اور رائی اور مرئی کے درمیان ایک خاص مسافت ہونا جو نہ انتہائی قریب ہو اور نہ انتہائی بعید ہو اور شئ مرئی کے ساتھ شعاع بصری کا متصل ہونا اور یہ سب اللہ تعالیٰ کے حق میں محال ہے اور جواب ان چیزوں کے شرط ہونے کا انکار ہے اور اسی کی طرف ماتن نے اپنے اس قول سے اشارہ کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ دکھائی دیتے ہیں اس حال میں کہ نہ وہ مکان میں ہونے کے ساتھ متصف ہے اور نہ سامنے کی جہت میں ہونے کے ساتھ اور نہ شعاع کے اتصال کے ساتھ متصف ہے اور نہ رائی اور اللہ تعالیٰ کے درمیان مسافت کا ثبوت ہے اور غائب کو حاضر پر قیاس کرنا فاسد ہے۔

(حل عبارت)

قولہ واقوی شبههم : عدم رؤیت پر معتزلہ کی قوی تر دلیل یہ ہے کہ رؤیت کے لئے چند چیزوں کا ہونا ضروری ہے کہ شئ مرئی کسی مکان اور جہت میں ہو دوسری یہ کہ شئ مرئی رائی کے سامنے ہو تیسری یہ کہ رائی اور مرئی کے درمیان مسافت ہو لیکن مسافت اس طور پر ہو کہ شئ مرئی نہ تو نہایت قرب میں ہو کیونکہ نہایت قرب رؤیت کے لئے مانع ہے اور نہ ہی شئ مرئی نہایت بعد میں ہو چوتھی چیز جو ضروری ہے وہ یہ کہ باصرہ سے خارج ہونے والی شعاع کا شئ مرئی کے ساتھ متصل ہونا اور یہ تمام چیزیں ذات باری تعالیٰ میں محال ہیں اور تجربہ اس بات پر دال ہے کہ شرط جب مفقود ہو جائے تو رؤیت صحیح نہیں ہے تو باری تعالیٰ کی رؤیت ممکن نہیں ہے۔

فائدہ افلاطون اور منطقیین کہتے ہیں کہ رؤیت شفاف شعاعیں ہیں جو آنکھ سے نکلتی ہیں مرئی پر واقع ہوتی ہیں۔ ارسطو

سے دکھائی نہ دے اور اگر ہم ادراک سے مرئی کے حدود و جوانب کا احاطہ کرکے دیکھنا مراد لیں تو آیت کی دلالت امکان رؤیت پر بلکہ وقوع رؤیت پر زیادہ واضح ہے کیونکہ معنی یہ ہوں گے کہ وہ اپنے مرئی اور قابل دید ہونے کے باوجود متناہی ہونے اور حدود و جوانب کے ساتھ متصف ہونے سے پاک ہونے کی وجہ سے نگاہوں سے دکھائی نہ دیگا۔

(حل عبارت)

قوله وقد يستدل: شارح فرماتا ہے آیۃ لاتدرکہ الابصار جواز رؤیت اور امکان رؤیت پر دلالت کرتی ہے نہ کہ امتناع رؤیت پر۔ یہ دلیل دراصل معتزلہ کے ساتھ معارضہ ہے، معتزلہ کہتے ہیں کہ حق سبحانہ نے اپنی ذات کا مدح فرمایا ہے کہ اس کی ذات دکھائی نہیں دیتی ہے اور جس صفت کا عدم مدح ہو اسکا وجود نقص ہے اس سے باری تعالی کی تنزیہ واجب ہے۔ شارح معتزلہ کے ساتھ معارضہ کرکے فرماتا ہے کہ اگر رؤیت محال ہوتی تو اس کی نفی سے تعریف حاصل نہ ہوتی جیسے معدوم کی رؤیت محال ہے رؤیت کی نفی کے ذریعہ اس کی تعریف نہیں کی جاسکتی کیونکہ معدوم کی رؤیت ممتنع ہے۔

قوله وان جعلنا الادراک: شارح فرماتے ہیں کہ آیۃ لاتدرکہ الابصار میں اگر ادراک سے مرئی کے حدود و جوانب کا احاطہ کرکے دیکھنا مراد لیں تو آیت کی دلالت امکان رؤیت پر بلکہ وقوع رؤیت پر زیادہ واضح ہے کیونکہ اس وقت معنی یہ ہوں گے کہ اپنے مرئی اور قابل دید ہونے کے باوجود متناہی ہونے اور حدود و جوانب کے ساتھ متصور ہونے سے پاک ہونے کی وجہ سے نگاہوں سے دکھائی نہ دیگا۔

ومنها ان الآيات الواردة في سوال الرؤية الخ الى والله تعالى خالق لافعال العباد:

ترجمہ : اور نقلی دلائل میں سے وہ آیات ہیں جو رؤیت کی درخواست کے سلسلہ میں وارد ہیں اور استعظام و انکار پر مشتمل ہیں اور جواب یہ ہے کہ یہ ان کی تعنت و سرکشی اور اپنے مطالبہ میں ہٹ دھرمی کی وجہ سے ہے نہ کہ رؤیت کے محال ہونے کی وجہ سے ورنہ ان کو موسیٰ علیہ السلام اس سے منع فرمادیتے جیسا کہ اس وقت کیا تھا جس وقت بنو اسرائیل نے یہ درخواست کی تھی کہ موسیٰ علیہ السلام ان کے لئے معبود تجویز کردیں تو فرمایا "بلکہ تم جاہل لوگ ہو" اور یہ دنیا میں رؤیت کے ممکن ہونے کی آگاہی دیتا ہے اور اسی وجہ سے صحابہ رضی اللہ عنہم نے اس بارے میں اختلاف کیا کہ نبی کریم ﷺ نے شب معراج میں

اپنے پروردگار کو دیکھا تھا یا نہیں اور وقوع میں اختلاف منکان کی دلیل ہے اور یا خواب میں اللہ تعالیٰ کو دیکھنا تو یہ بہت سے بزرگوں سے منقول ہے اور اس بات میں کوئی خفا نہیں کہ وہ ایک قسم کا مشاہدہ ہے جو قلب سے ہوتا ہے نہ کہ نگاہ سے۔

(حل عبارت)

ومنها ان الآيات الواردة: معتزلہ کی شبہات میں سے دوسری دلیل نقلی ہے جو رویت کی درخواست کے بارے میں وارد ہیں اور استعظام واستکبار پر محمول ہے جیسے کہ حق سبحانہ کا ارشاد ہے ﴿وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم الصاعقة﴾ وقوله تعالى ﴿يسئلك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم﴾ لہذا اگر رویت ممکن ہوتی تو رویت کو طلب کرنے والے حد سے تجاوز کرنے والے نہ ہوتے متکبر نہ ہوتے حالانکہ ان آیات میں رویت کو طلب کرنے والوں کی مذمت بیان کی گئی ہے معلوم ہوا کہ رویت ممکن نہیں۔

قوله والجواب: شارح معتزلہ کے اس مذکورہ شبہ کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مذکورہ آیات جو استعظام واستکبار پر محمول ہیں یہ ان کی تعنت وسرکشی کی وجہ سے ہے تعنت کا معنی ہے کسی کو وقت کام پڑ الناء عنت سے مشتق ہے عنت کا معنی ہے ہلاکت وشدۃ۔ یہ لوگ انبیاء کرام سے اس قسم کے سوالات کیا کرتے تھے ان کا مقصد ان سوالات سے انبیاء کرام کو عاجز کرنا تھا، اسی طرح آیات مذکورہ جو استعظام واستکبار پر مشتمل ہیں یہ ان کی ہٹ دھرمی کی وجہ سے نہ کہ رویت کے محال ہونے کی وجہ سے، جب انہوں نے یہ مطالبہ کیا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا تو حق سبحانہ فرماتے ہیں لقد استكبروا في أنفسهم حالانکہ انزال ملائکہ ممکن ہے محال نہیں ہے۔

قوله ولذا لم يمنعهم: یہ ماقبل اس بات سے استشہاد ہے جو یہ کہا تھا کہ آیات جو استعظام واستکبار پر مشتمل ہیں وہ امتناع رویت کی وجہ سے نہیں۔ اب کہتے ہیں کہ اگر استعظام واستکبار امتناع رویت کی وجہ سے ہوتو موسیٰ علیہ السلام بنی اسرائیل کو منع کرتے جس وقت بنی اسرائیل نے یہ درخواست کی تھی اجعل لنا الها كما لهم آلهة تو حضرت موسیٰ علیہ السلام کا بنی اسرائیل کو منع نہ کرنا یہ مشعر اس بات کے کہ دنیا میں رویت ممکن ہے جب دنیا میں رویت ممکن تو آخرت میں بطریق اولیٰ ممکن ہوگی۔

قوله والمعتزلة انكروا: شارحؒ کہتے ہیں کہ معتزلہ نے اللہ تعالیٰ کے شرور وافعال قبیحہ کا ارادہ کرنے کا انکار کیا حتی کہ کافر سے بھی اللہ سبحانہ نے ایمان ہی کا ارادہ کیا اور فاسق سے طاعت کا ارادہ کیا اسلئے کہ کفر ومعصیت قبیح ہیں اللہ تعالیٰ قبیح کا ارادہ نہیں کرتے ہیں بعض معتزلہ نے اپنے اس مدعٰی پر قرآن مجید کی اس آیۃ سے استدلال کیا ہے ﴿وما اللّٰه یرید ظلماً للعباد﴾۔ جواب اسکا یہ ہے کہ اللہ سبحانہ کا اپنے ملک میں تصرف جیسا تصرف بھی ہو وہ ظلم نہیں بلکہ عدل اور حق ہے۔

حكي عن عمرو بن عبيد انه قال الخ الی والمعتزلة اعتقدوا:

ترجمہ: عمرو بن عبید سے حکایت ہے کہ انہوں نے بیان کیا کہ مجھے کسی نے لاجواب نہیں کیا جس طرح ایک مجوسی نے لاجواب کیا میرے ساتھ وہ کشتی میں تھا میں نے اس سے کہا کہ تم مسلمان کیوں نہیں ہو جاتے تو اس نے کہا اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے میرے مسلمان ہونے کا ارادہ نہیں کیا تو جب وہ میرے اسلام کا ارادہ کریگا تو مسلمان ہو جاؤنگا تو میں نے مجوسی سے کہا کہ اللہ تعالیٰ تیرا مسلمان ہونا چاہتا ہے لیکن شیاطین تجھے چھوڑتے نہیں تو مجوسی نے کہا پھر تو میں غالب شریک کے ساتھ رہوں گا اور یہ بھی حکایت ہے کہ قاضی عبدالجبار ہمدانی صاحب ابن عباد کے پاس آئے اور ان کے پاس استاذ ابو اسحاق اسفرائنی موجود تھے تو جب استاذ کو دیکھا تو کہا پاک ہے وہ اللہ جو برائی سے منزہ ہے استاذ نے فوراً جواب دیا کہ پاک ہے وہ اللہ جس کی سلطنت میں وہی ہوتا ہے جو وہ چاہتا ہے۔

(حل عبارت)

قوله حكي عن عمرو بن عبيد: عمرو بن عبید قدماء معتزلہ میں سے جانے کے اکابر میں سے ہیں حضرت امام حسن بصریؒ کے معاصر ہیں حدیث کا راوی ہے سلف نے ان سے احادیث اخذ کی ہیں کیونکہ یہ روایت میں صادق تھا۔ حکایت کا خلاصہ یہ ہے عمرو بن عبید کہتا ہے "ایک مجوسی میرے ساتھ کشتی میں تھا میں نے اس سے کہا کہ تم مسلمان کیوں نہیں ہو جاتے مجوسی نے کہا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے میرے مسلمان ہونے کا ارادہ نہیں کیا میں نے مجوسی سے کہا اللہ تعالیٰ تیرا مسلمان ہونا چاہتے ہیں شیطان تجھے چھوڑتے نہیں تو مجوسی نے کہا پھر تو میں غالب شریک کے ساتھ رہوں گا۔"

فائدہ: مجوسی کا مقصد کریہ اور استعجز اء تھا کیونکہ مجوسی ارادۂ الٰہی کا قائل نہیں ہے مجوسی نے جو عمرو بن عبید سے یہ کہا ان اللہ لم یرید اسلامی اس جملے سے مجوسی کا مقصد عمرو بن عبید پر تعریض تھا کہ معتزلہ کے اصل کے مطابق اسلام ہمارے لئے شر ہے۔

فائدہ: یہ بھی حکایت کی گئی ہے کہ عمرو بن عبید نے معتزلہ کے مذہب سے رجوع کیا جب مجوسی نے اسکو خاموش کر دیا جیسے اس حکایت سے معلوم ہوتا ہے۔

قوله وحكي ان القاضي عبدالجبار الهمداني: یہ علماء معتزلہ میں سے ہیں اور ان کے فقہاء میں سے ہے

حمدان ایک شہر کا نام ہے اسی کی طرف منسوب ہے صاحب ابن عباد عضد الدولہ کا وزیر تھا عالم اور ادیب تھا شاعر بھی تھا فصیح بھی تھا اچھے کاتب تھے شعراء عرب اس کے پاس جمع ہوتے تھے ان شعراء میں سے ایک ہمدانی بھی ہے جو اس سے ناخوش رہتے تھے۔ استاذ ابو اسحاق اسفرائنی اہل السنت کے ائمہ میں سے ہے ہمدانی نے جو یہ کہا "سبحان من تنزہ عن الفحشاء" اسکا مقصد تعریض تھا کہ اہل السنت حق سبحانہ کی طرف شر کی نسبت کرتے ہیں استاذ ابو اسحاق نے برجستہ جواب دیتے ہوئے فرمایا "سبحان من لا یجری فی ملکہ الا ما یشاء" یعنی حق سبحانہ کی بادشاہی میں اسکے ارادہ کے خلاف کوئی چیز ہوتا نہیں کیونکہ یہ نقص اور عیب ہے حق سبحانہ کی تنزیہ اس سے واجب ہے۔

والمعتزله اعتقدوا ان الامر يستلزم الارادة والنهي عدم الارادة الخ الى وللعباد افعال:

ترجمہ: اور معتزلہ کا عقیدہ یہ ہے کہ امر ارادہ کو اور نہی عدم ارادہ کو مستلزم ہے اس لئے انہوں نے کافر کے ایمان کو مراد اور اس کے کفر کو غیر مراد قرار دیا اور ہم اس بات کو جانتے ہیں کہ بعض دفعہ ایک چیز کا ارادہ نہیں ہوتا اور اسکا امر کیا جاتا ہے اور کبھی ایک چیز کا ارادہ کیا جاتا ہے اور اس سے منع کیا جاتا ہے ایسی حکمتوں اور مصلحتوں کی وجہ سے جس کا احاطہ علم الٰہی کرتا ہے یا اس لئے کہ اللہ سے اسکے فعل کے بارے میں باز پرس نہیں ہو سکتی کیا معلوم نہیں کہ آقا جب حاضرین پر اپنے غلام کی نافرمانی ظاہر کرنا چاہتا ہے تو اسکو ایک کام کا امر کرتا ہے حالانکہ اس سے اس کام کو چاہتا نہیں ہے اور دونوں طرف سے آیات سے استدلال کیا جاتا ہے اور تاویل کا دروازہ دونوں فریق پر کھلا ہوا ہے۔

(حل عبارت)

قولہ والمعتزله اعتقدوا: معتزلہ کا یہ عقیدہ ہے کہ امر ارادہ کو مستلزم ہے اور نہی عدم ارادہ کو مستلزم ہے اس لئے معتزلہ نے کافر کے ایمان کو مراد قرار دیا کیونکہ ایمان مامور بہ ہے اور کافر کے کفر کو غیر مراد قرار دیا ہے کیونکہ کفر منہی عنہ ہے معتزلہ دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ امر طلب ہے اور طلب یا تو عین ارادہ ہے یا مشروط ہے ارادہ کے ساتھ، جو بھی صورت ہو امر کا ارادہ سے انفکاک محال ہے یہی حالت نہی اور عدم ارادہ کی بھی ہے۔

قولہ ونحن نقول انا نعلم: شارح فرماتے ہیں کہ معتزلہ کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ بعض دفعہ ایک چیز کا ارادہ نہیں ہوتا اور اسکا امر کیا جاتا ہے یعنی اللہ سبحانہ اسکا امر فرماتے ہیں اور کبھی ایک چیز کا ارادہ ہوتا ہے اور اس سے منع کیا جاتا ہے یعنی اللہ سبحانہ اس سے نہی فرماتے ہیں ایسی حکمتوں اور مصلحتوں کی وجہ سے کہ جس کا احاطہ علم الٰہی کرتا ہے۔

فائدہ: بعض کہتے ہیں کہ حکمت اس میں یہ ہے کہ بندوں کا امتحان کرتا ہے اور یہ ظاہر کرنا ہے کہ بندہ مستحق ثواب ہے یا مستحق

عتاب ہے لیکن زیادہ صحیح اور اعدل یہ ہے کہ مصالح اور حکمتیں علم الٰہی کے حوالہ کئے جائیں۔

قولہ الا یری ان السید: پہلے جو یہ کہا تھا کہ کبھی کسی چیز کا ارادہ نہیں ہوتا اور اس کا امر کیا جاتا ہے شارح وضاحت کے لئے ایک مثال پیش کرتے ہیں کہ آقا اپنے غلام کی نافرمانی ظاہر کرنے کے لئے اس کو کسی کام کا امر کرے حالانکہ آقا نہیں چاہتا ہے کہ غلام یہ کام کرے تاکہ لوگوں کو معلوم ہو جائے کہ یہ غلام نافرمان ہے اس لئے یہ بات بھی ثابت ہوگئی کہ امر اور ارادہ میں انفکاک ہو سکتا ہے ایسا نہیں جیسے کہ معتزلہ نے کہا تھا کہ امر طلب ہے اور طلب یا عین ارادہ ہے یا مشروط ہے ارادہ کیساتھ۔

وللعباد افعال اختیاریة یثابون بها الخ الی فان قیل:

ترجمہ: اور بندوں کے کچھ اختیاری افعال ہیں جو اگر طاعت اور عبادت کے قبیل سے ہیں تو ان پر انہیں ثواب دیا جائے گا اور اگر معصیت کے قبیل سے ہیں تو ان پر انہیں سزا دی جائے گی ایسا نہیں جیسا کہ جبریہ کہتے ہیں کہ بندہ کا کوئی فعل ہی نہیں اور اس کی حرکات جمادات کی حرکات کی طرح ہیں ان پر اس کو نہ قدرت ہے نہ قصد و اختیار اور یہ بات غلط ہے اس لئے کہ ہم بدیہی طور پر حرکت بطش اور حرکت رعشہ کے درمیان فرق کرتے ہیں اور یقین کرتے ہیں کہ پہلی حرکت اختیاری ہے اور دوسری نہیں اور اس لئے بھی کہ اگر بندہ کا کوئی فعل نہ ہو تو اس کو مکلف بنانا صحیح نہ ہوگا اور اس کے افعال پر ثواب و عتاب کا استحقاق مرتب نہ ہوگا اور نہ ہی بندوں کی طرف ان افعال کی اسناد حقیقت ہوگی جو پہلے سے قصد اور اختیار ہونے کا تقاضا کرتے ہیں جیسے صلّٰی اور کتب اور صام برخلاف طال الغلام اور اسود لونہ جیسی مثالوں کے اور نصوص قطعیہ ان باتوں کی نفی کرتے ہیں جیسے ارشاد باری ﴿جزاءً بما کانوا یعملون﴾ اور ارشاد باری ﴿فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر﴾ اور ان کے علاوہ دیگر آیات ہیں۔

قولہ وللعباد افعال اختیاریة: یہ مسئلہ موسوم ہے جبر و اختیار کے مسئلہ کے ساتھ سلف اس مسئلہ میں سکوت اختیار کرتے تھے اور اس میں غور و خوض سے منع کرتے تھے بلکہ احادیث بھی نہی وارد ہوئی ہے۔ فی الترمذی عن ابی ہریرة قال خرج علینا رسول الله صلی الله علیه وسلم ونحن نتنازع فی القدر فغضب حتی احمر وجهه حتی کانما فقئ فی وجنتیه حب الرمان فقال ابهذا امرتم ام بهذا ارسلت الیکم انما هلک من کان قبلکم حین تنازعوا فی هذا الامر عزمت علیکم ان لا تنازعوا (انتهی) وفی سنن ابن ماجه عن عائشة قالت سمعت رسول الله صلی الله علیه وسلم من تکلم فی شیء من القدر سئل عنه یوم القیامة ومن لم یتکلم فیه لم یسئل عنه ۔ لیکن متاخرین اس مسئلہ میں بحث کی طرف متوجہ ہوگئے جبریہ اور قدریہ پر رد کرنے کے لئے۔

فائدہ: اس مسئلہ میں اصل مذاہب چھ ہیں ایک مذہب معتزلہ کا ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ فعل انکے لئے بندوں کی قدرت سے وجود میں آتا ہے بلا ایجاب واضطرار کے۔ دوسرا مذہب جبریہ کا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ فعل انکے لئے اللہ کی قدرت سے وجود میں آتا ہے بندہ کے لئے کوئی قدرت واختیار نہیں ہے بلکہ بندہ جمادات کی طرح سے ہے۔ تیسرا مذہب اشعری کا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ فعل انکے اللہ کی قدرت سے موجود ہوتا ہے لیکن بندہ کے لئے قدرت واختیار ہے جب بندہ قدرت کو اس فعل کی طرف صرف کر دیتا ہے تو اللہ سبحانہ فعل کو پیدا کر دیتے ہیں تو فعل مخلوق ہے اللہ کے لئے اور مکسوب ہے بندہ کے لئے۔ چوتھا مذہب فلاسفہ کا ہے یہ قول امام الحرمین کی طرف منسوب کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ مؤثر انکے لئے بندہ کی قدرت ہے بالایجاب۔ پانچواں مذہب استاذ ابی اسحاق اسفرائنی کا ہے وہ یہ ہے کہ مؤثر دونوں قدرتوں کا مجموعہ ہے۔ چھٹا مذہب قاضی ابی بکر باقلانی کا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ اصل فعل میں اللہ کی قدرت مؤثر ہے اور وصف فعل میں بندہ کی قدرت مؤثر ہے۔

قولہ لا کما زعمت الجبریۃ: جبریہ عام ہے دو فرقے ہیں ایک جبریہ خالصہ ہے جو بندہ کے لئے کسی قسم کی قدرت کے قائل نہیں ہیں نہ قدرت مؤثرہ نہ قدرت کاسبہ بلکہ بندہ کو جمادات کی طرح مانتے ہیں، دوسرا جبریہ غیر خالصہ یہ بندہ کے لئے قدرت غیر مؤثرہ ثابت مانتے ہیں بلکہ قدرت کاسبہ مانتے ہیں۔ الحاصل جبریہ یہ کہتے ہیں کہ فعل عبد صرف اللہ کی قدرت سے وجود میں آتا ہے بندہ کی قدرت واختیار کا کوئی دخل نہیں ہے بلکہ بندہ جماد محض کی طرح ہے۔

قولہ وھذا باطل: اس عبارت سے شارح چند دلائل پیش کرتا ہے مذہب جبریہ کے بطلان پر۔ پہلی دلیل یہ پیش کرتا ہے کہ ہم بدیہی طور پر حرکت بطش اور حرکت رعشہ کے درمیان فرق کرتے ہیں اور یقین کرتے ہیں کہ حرکت بطش اختیاری ہے اور حرکت رعشہ غیر اختیاری ہے معلوم ہوا کہ بعض افعال میں بندہ کے اختیار کا دخل ہے جب بندہ کے اختیار کا دخل ہے تو بندہ کو مجبور محض کہنا یہ باطل ہے۔ دوسری دلیل یہ پیش کرتا ہے کہ اگر بندہ کا کوئی فعل واختیار نہ ہو تو اسکو مکلف بنانا صحیح نہ ہوگا کیونکہ جمادات کو مکلف بنانا صحیح نہیں ہیں حالانکہ بندہ مکلف ہے۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر بندہ کا کوئی اختیار نہ ہو تو اسکے افعال پر ثواب وعقاب کا استحقاق مرتب نہ ہوگا حالانکہ شارع نے بہت سی نصوص میں بندہ کے افعال پر ثواب وعقاب کے مرتب ہونے کا حکم لگایا ہے جیسے اللہ سبحانہ کا ارشاد ہے ﴿من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعليها﴾ اور جیسے کہ حدیث میں ہے ((من بنى لله مسجدا بنى الله له بيتا في الجنة)) رواہ البخاری۔

چوتھی دلیل یہ پیش کرتا ہے کہ اگر بندہ کے لئے کوئی اختیار نہ ہوتا تو بندہ کی طرف ان افعال کی اسناد حقیقت نہ ہوتی جو پہلے سے قصد واختیار ہونے کا تقاضا کرتے ہیں جیسے صلی اور کتب اور صام۔ اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ہم اہل لغت اور عقلاء کو دیکھتے ہیں کہ وہ بندہ کی طرف ان افعال کی اسناد کرتے ہیں جن میں اختیار ضروری ہے اور اسناد حقیقی کرتے ہیں اگر بندہ کے لئے فعل

اختیاری نہ ہوتا تو یہ بات درست نہ ہوتی۔

قولہ والنصوص القطعیہ تنفی ذالک: اس عبارت سے شارحؒ دلائل سمعیہ کو ذکر کرتا ہے کہ دلائل سمعیہ بھی جبریہ کے عقیدہ کی نفی کرتی ہیں مثلاً حق سبحانہ کا ارشاد ہے ﴿جزاءً بما کانوا یعملون﴾ یہ آیت دال ہے بندوں کی طرف عمل کی اسناد کرنے کے واسطے اور دال ہے بندوں کے عمل پر جزا کے مرتب ہونے پر اور جزا اختیاری افعال پر مرتب ہوتی ہے اسی طرح حق سبحانہ کا ارشاد ہے ﴿فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر﴾ یہ آیت دال ہے اس بات پر کہ ایمان اور کفر بندوں کی مشیت اور قصد سے ہوتے ہیں نیز اس آیت میں ایمان پر ترغیب دی گئی ہے اور کفر پر تہدید ہے تو یہ آیت صحت تکلیف پر بھی دال ہے۔

فان قیل بعد تعمیم علم اللہ تعالیٰ وارادتہ الجبر لازم قطعاً الخ الیٰ فان قیل:

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ علم الٰہی اور ارادہ الٰہی کو عام کرنے کے بعد جبر یقیناً لازم آئیگا اس لئے کہ علم الٰہی اور ارادہ الٰہی کا تعلق یا تو وجود فعل سے ہوگا تو وہ فعل واجب اور ضروری ہوگا یا فعل کے عدم کے ساتھ ہوگا تو فعل ممتنع ہوگا اور وجوب و امتناع کے ساتھ اختیار نہیں رہ جاتا ہم جواب دیں گے کہ اللہ کا علم و ارادہ اس بات کا ہے کہ بندہ اپنے اختیار سے اس کام کو کریگا یا چھوڑیگا لہٰذا اب کوئی اشکال نہ رہا۔

(حل عبارت)

قولہ فان قیل: اس عبارت سے شارحؒ جبریہ کی طرف سے ایک معارضہ پیش کرتا ہے ماحصل اس معارضہ کا یہ ہے کہ اس بات کے ثابت ہونے کے بعد کہ بندہ سے جو بھی چیز صادر ہوتی ہے چاہے فعل ہو چاہے ترک فعل ہو وہ اللہ سبحانہ کے ارادہ سے ہوتا ہے تو بندہ کا مجبور ہونا لازمی طور پر ثابت ہوگا اسلئے کہ علم الٰہی اور ارادہ الٰہی کا تعلق یا تو وجود فعل سے ہوگا تو وہ فعل واجب ہوگا یا فعل کے عدم کے ساتھ ہوگا تو فعل ممتنع ہوگا وجوب یا امتناع کے ساتھ اختیار نہیں رہتا۔

قولہ قلنا یعلم: جواب کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علم و ارادہ کا تعلق اس بات سے ہے کہ بندہ اپنے اختیار سے اس کام کو کریگا یا چھوڑیگا تو علم اور ارادہ اختیار کو مضبوط اور ثابت کر دیتے ہیں لہٰذا اشکال نہ رہا۔

فائدہ: ابھی جبریہ کے ساتھ جو سوال و جواب ذکر کئے گئے اس مقام پر کوئی اشکال وارد کر سکتا ہے کہ مذکورہ سوال اور جواب تو پہلے معتزلہ کے ساتھ ہو چکے ہیں اب دوبارہ اسکو بیان کرنا تو تکرار اور عبث ہے۔ اس اشکال کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں ایک جواب یہ ہے کہ اس سوال سے نفاق بعد کو پکڑتے ہیں لہٰذا اس کا تکرار مستحسن ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ پہلے جو معتزلہ کے ساتھ سوال و جواب گزر چکے ہیں وہ خاص ہے کفر اور فسق کے ساتھ لیکن یہ عام ہے ہر فعل کے ساتھ۔ تیسرا جواب یہ دیا ہے کہ